S BBP

nv4207

Script. 1064.

Bisch. Ordinariats-
Passau
Bibliothek

COMMENTAR

ÜBER DEN

ERSTEN BRIEF DES APOSTELS PAULUS

AN DIE

THESSALONICHER.

VON

Dr. AUGUST KOCH,

PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ZU ZÜRICH, MITGLIED DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT ZU HALLE-LEIPZIG UND DER ASIATISCHEN GESELLSCHAFT ZU PARIS.

Zweite unveränderte Ausgabe.

Script. 25 I an

BERLIN,
L. OEHMIGKE'S VERLAG.
F. APPELIUS.

1855.

„Hoc ago, ut membrorum ordinem ostendam et moneam, ne abjiciatur nativa significatio verborum, et jubeo ab ipso Paulo sententiam peti, non gigno aliud genus doctrinae."

Melanchthon, epist. ad Rom. ennarratio. Witeb. 1556. praefat.

Bischöfliche Bibliothek • Passau •
nv 4207
a
Script. 35 I om

Herrn Dr. **Georg Benedict Winer**
in Leipzig

Herrn Dr. **August Neander**
in Berlin

Herrn Dr. **Carl Ullmann**
in Heidelberg

Herrn Dr. **Ernst Hencke**
in Marburg

Herrn Dr. **Friedrich Bleek**
in Bonn

mit inniger Verehrung
gewidmet

vom
Verfasser.

Vorrede.

Bei dem ungemein regen Eifer für das Studium der heiligen Schrift, dem in der neuesten Zeit die meisten Bücher des alten und neuen Testaments so vortreffliche Bearbeitungen verdanken, muſs es gewiſs als eine befremdende Erscheinung gelten, daſs für die Auslegung mehrerer Briefe des groſsen Heidenapostels verhältniſsmäſsig wenig geschehen ist. Unter diesen sind es namentlich die beiden Briefe an die Thessalonicher, welche lange Zeit hindurch ganz unbeachtet blieben, bis sich Pelt derselben in seinem viel Gutes enthaltenden Commentar angenommen hat. Doch wird, wie ich glaube, neben diesem und den späteren Commentaren von Schott, Olshausen, de Wette und Baumgarten-Crusius eine neue Bearbeitung, wie überhaupt nie, so besonders gegenwärtig nicht auſser der Zeit sein, zumal ein ausführlicher Commentar über die beiden Sendschreiben in deutscher Sprache der theologischen Literatur bisher fehlte. Wenn ich daher mit einem solchen hervortrete, so fühle ich, eingedenk der groſsen Verdienste meiner Vorgänger, mich gedrungen, zu wünschen und zu bitten, daſs meine Arbeit, bei der ich das Miſsverhältniſs des

Wollens und Vollbringens so oft und tief empfunden habe, diejenige Milde und Liebe der Beurtheilung finden möge, mit welcher alle christliche Wissenschaft im Bunde steht. — Was die allgemeinen Principien betrifft, die mich bei der Ausarbeitung dieses Werkes, dessen zweiter Band in kurzer Zeit nachfolgen wird, leiteten, so habe ich darüber nur wenige Worte zu sagen. Der Forderung, welche die Wissenschaft gemäſs den Fortschritten der Exegese des neuen Testaments in der nächstverflossenen Zeit dem Erklärer stellt, habe ich vorurtheilsfrei zu genügen angestrebt. Besonders war ich bemüht, die Briefe mit derselben Sicherheit zu verstehen, wie sie dem Geiste des Verfassers und dem Bewuſstsein ihrer ursprünglichen Leser verständlich sein muſsten. Dazu suchte ich die Richtigkeit des Wortsinnes durch die strengste philologische Begründung zu ermitteln, die einzelnen Begriffe und Lehrgedanken mit möglichster Genauigkeit zu bestimmen, ihren Zusammenhang darzulegen, und den Inhalt mit steter Berücksichtigung der übrigen Briefe aus dem Geiste des Apostels zu erläutern. Ueberall habe ich mich nur durch das Interesse der Wahrheit leiten lassen, und die Aufgabe des Exegeten, die Auslegung objectiv zu halten, scharf ins Auge gefaſst. Weiter habe ich die exegetische Literatur mit Auswahl ihrer Hauptrepräsentanten in den verschiedenen Perioden der Schriftauslegung zu Rathe gezogen, und die Ansichten der meisten meiner Vorgänger, so weit sie nämlich noch für unsere Zeit von Wichtigkeit zu sein schienen, angeführt und beurtheilt. Gern gestehe ich meine Abhängigkeit von dem Licht, daſs ich bei gar manchen der frühern Ausleger, von den ältesten bis zu den neuesten,

gefunden habe. Besonders aber verdanke ich viel dem trefflichen de Wette. Habe ich jedoch an mehreren Stellen gegen die Ansichten dieses unermüdlichen Forschers auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese mich erklären müssen, so war dies nur Folge davon, daſs ich unabhängig arbeitete und eignes Prüfen und selbstständiges Untersuchen mir niemals erlassen habe. — Auf die Kritik des Textes habe ich mehr Mühe, als meine Vorgänger, verwenden zu müssen geglaubt, und habe den Griechischen Text nach meiner Revision vor jedem Abschnitte abdrucken lassen. Im Allgemeinen legte ich die Recension von Lachmann zu Grunde, bin aber an nicht wenigen Stellen, wo nach Abwägung der äuſsern und innern Gründe eine andere Lesart mir annehmbarer und contextmäſsiger erschien, von derselben abgewichen. —

Und so scheide ich von meiner Arbeit mit freudigem Danke gegen Gott, der mir unter den vielfachen Störungen und deprimirenden Privatverhältnissen die Lust an ihr erhielt und die Kraft zu ihrer Vollendung schenkte. Möge auch dieser Commentar, ein Ergebniſs sorgfältiger mit Liebe und Beharrlichkeit getriebener Studien, das wissenschaftliche Verständniſs der Gedankenproduction des groſsen Heidenapostels fördern helfen, und somit sich als ein nicht ganz werthloser Beitrag zur Auslegung des neuen Testaments bewähren.

Zürich, am Sylvesterabend 1848.

August Koch.

Zur zweiten Ausgabe.

Die ungünstigen Zeitverhältnisse, unter denen vorliegendes Werk zum ersten Male erschien, haben eine gröſsere und allgemeinere Verbreitung desselben verhindert. Die Verlagshandlung glaubt im Interesse des Publikums gehandelt zu haben, indem sie das Buch in einer neuen und bedeutend im Preise ermäſsigten Ausgabe wieder vorführt und einer gütigen Beachtung empfiehlt.

Berlin im April 1855.

Die Verlagshandlung.

Einleitung.

§ 1.

Ueber die Stadt Thessalonica.

Als die Gemeinde, an welche der Brief gerichtet ist, bezeichnet dieser selbst in seiner äufsern und innern Überschrift die zu Thessalonica. Über diese Stadt mögen folgende Bemerkungen genügen. Nach Plinius N. H. 4, 10 lag dieselbe medio . . . flexu litoris (sinus Thermaici), nach Strabo Geogr. 8, 1, 3 *εἰς τὸν Θερμαῖον διήκων μυχὸν*, wo das Griechische *μυχὸς* offenbar dem Plinianischen medio flexui litoris entspricht. Allein diese Angabe der Lage von Thessalonica darf wohl nach neuern sorgfältigern geographischen Bestimmungen als weniger genau betrachtet werden. Weit annehmbarer erscheint, was Pocock in s. Beschreibung d. Morgenlandes, 3 Th. Erlang. 1792 p. 213 mittheilt, wonach „die Stadt (Salonich) an der nordöstlichen Ecke desselben (Meerbusens) lieget." Vgl. auch Dapper, Descript. des isles de l'archipel. Amsterd. 1703 p. 316, wo es heifst: elle (Salonique) est située en partie sur un côteau et en partie dans la plaine; — und weiterhin, sie lag „au fond du golfe." Siehe die ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes bei Tafel de Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica. Berl. 1839, p. 1 ff. — Thessalonica hatte im Alterthume verschiedene Namen. So hiefs die Stadt Emathia, vgl. Zonaras hist. 12, 26: *Θεσσαλονίκην . ., ἣ πάλαι μὲν Ἠμαθία καλεῖσθαι λέγεται*, und Angelus Apratius bei Wassius ad Thucyd. 1, 61: *Θέρμη, ἡ Θεσσαλονίκη, καὶ Ἠμαθία*. Ein andrer Name der Stadt war Halia, welchen zuerst Stephanus v. Byzanz de urbb. s. v. erwähnt: *Θεσσαλονίκη, πόλις Μακεδονίας, ἥτις ἄρα ἐκαλεῖτο Ἁλία, Κασσάνδρου κτίσμα.* Offenbar soll wohl mit dieser Benennung der dunkle Anfang der Stadt bezeichnet werden. „Namque Halia erit „pagus a piscatoribus habitatus," idem-

que spectat Tzetza (histor. 316 p. 369 ed. Kiessling), qui Thessalonicam *κώμην* antea fuisse narrat, incertum, quo nisus antiquitatis testimonio." Tafel l. c. p. V. Der letzte Name der berühmten Stadt, bevor er in Thessalonica überging, war *Θέρμα* *). Vgl. darüber Pocock, l. c. p. 213, wo er sagt: „Vier (engl.) Meilen von Salonich giebt es auf eben der Strafse (von der Halbinsel Pallene her) Bäder, deren Wasser nur laulich sind, und uns Salz und Schwefel zu enthalten schienen. Vermuthlich sind diese Bäder diejenigen, von welchen Thessalonich zuerst Therma, und der grofse Meerbusen, der jetzt der Salonichische heifst, der Thermaische genannt wurde." Wir kommen zum Namen Thessalonica (*Θεσσαλονίκη*), welchen zuerst unter den Griechischen Schriftstellern, deren Schriften wir besitzen, Polybius erwähnt 23, 4, 4, 11, 2; 29, 3, 7. Vgl. Livius 39, 27; 40, 24. Diese Benennung ist bei Griechischen und Lateinischen Schriftstellern die gewöhnliche geblieben, ausfer dafs Strabo geogr. 7, 7 (wie auch der Epitomator Strabonianus am Ende des 7. Buches) anstatt der Form *Θεσσαλονίκη*, welche indefs durch Münzen bestätigt wird, vgl. Eckhel Doctrina numm. 2 vol. p. 77, *Θεσσαλονικεία* sagt. Strabo geogr. 7, p. 330 erzählt uns, dafs Cassander, der Sohn des Antipater, zu Ehren seiner Gemahlin Thessalonike, der Tochter Philipps von Macedonien, das alte Thermae umgebaut, bedeutend vergröfsert und mit dem Namen Thessalonica belegt habe. Diese Nachricht ist jedenfalls glaubhafter, als die, welche Stephanus Byzantinus (de urbibus et populis. Lugd. Bat. 1694 p. 394 **) giebt, nach welcher Philipp der Stadt Therma den Namen Thessalonica in Beziehung auf die Besiegung der Thessalier gegeben habe, da die Geschichte we-

*) Die Form *Θέρμα* finden wir bei Aeschines de falsa legatione 31, 36, wo er sagt: *εἰληφότος δὲ Ἀνθεμοῦντα καὶ Θέρμαν καὶ Στρέψαν καὶ ἄλλ' ἄττα χωρία*, wo jedoch Immanuel Bekker auf Grund dreier Codd. *Θέρμην* lesen will; vgl. dagegen Tafel l. c. p. 8, not. 13. — *Θέρμην* nennt die Stadt Herodot. 7, 121, 123, 124, 127, 128, 183; ebenso Thucydides 1, 61; 2,29 und Scylax p. 26 ed. Hudson. —

**) *Θεσσαλονίκη, πόλις Μακεδονίας, ἥτις ἄρα ἐκαλεῖτο Ἁλία, Κασσάνδρου κτίσμα· ἢ ὅτι Φίλιππος τοῦ Ἀμύντου ἐκεῖ Θετταλοὺς νικήσας ἐκάλεσε.* —

der von einem Siege Philipps über die Thessalier bei Thessalonica noch überhaupt in Macedonien Etwas berichtet. Auch eine andere Erzählung, welche das Etymologicum Magn. *) beibringt, wonach Philipp, Alexander's des Grofsen Vater, nach seiner Tochter Thessalonica die Stadt Therma benannt haben soll, ist mindestens höchst unsicher anzunehmen. Denn obwohl es eine bekannte Sache, dafs die am Strymon gelegene und früher zu Thracien gehörige Stadt Κρηνῖδες (Quellenort) nach Eroberung, Verschönerung und Erweiterung durch Philipp von Macedonien (358 a. Chr.) mit dem Namen Philippi beehrt worden, so wird doch niemals berichtet, dafs Philipp auch die Namen seiner Kinder, welche er bekannter Weise von verschiedenen Gattinnen hatte, zu solchem Zwecke gebraucht habe. Dazu kömmt, dafs die Nicasipolis von Pherae, mit welcher er die Thessalonica gezeugt haben soll, zwar von sehr edler Herkunft war; allein die erste Stelle unter den Gemahlinnen behauptete doch Olympias, die Tochter des Molosserkönigs Neoptolemus, die Mutter Alexanders des Grofsen, welche nachher ein so bedeutendes Ansehn in der Geschichte Macedoniens erhalten. Vgl. Diodor. Sicul. 19, 51. — Die Schriftsteller des Mittelalters haben den Namen Thessalonica in Salonichi und den der daran liegenden Bay in Golfo di Salonichi verändert. Bei den deutschen Dichtern des 13 Jahrhunderts lautet der Name der Stadt Salneck. Bekannt ist, dafs die *letzte* Silbe Eck in Namen deutscher Burgen nicht selten erscheint. Den Namen Salneck gebraucht öfter der Verfasser des Gedichts: Hugdieterich's Brautfahrt und Hochzeit. Herausgegeben von Oechsle. Oehring. 1834. Vgl. Tafel l. c. p. VII. — Wie schon Therma eine ausgezeichnete Stadt gewesen sein mufs nach dem, was Herodot. 7, 127 von ihr aussagt, so noch mehr Thessalonica. Letztere war sehr bevölkert und reich genug, um den Heeren des Brutus und Cassius, denen sie als Belohnung des Sieges zur Plünderung versprochen wurde, Muth ein-

*) Λούκιλλος δὲ ὁ Ταῤῥαῖος περὶ Θεσσαλονίκης βιβλίον ἔγραψεν, ὅς φησιν, ὅτι Φίλιππος θεασάμενος κόρην εὐπρεπῆ καὶ εὐγενῆ, Ἰάσονος γὰρ ἦν ἀδελφὴ, ἔγημε καὶ τεκοῦσα τῇ εἰκοστῇ ἡμέρᾳ τῆς λοχείας τέθνηκεν· ἀναλαβὼν οὖν ὁ Φίλιππος τὸ παιδίον, ἔδωκε Νίκῃ τρέφειν καὶ ἐκάλεσε Θεσσαλονίκην· ἡ γὰρ μήτηρ τοῦ παιδίου Νικασίπολις ἐκεκλήτο. —

zuflöfsen. Vgl. Appian de bell. civ. 4, 118. Bei der neuen Eintheilung in vier Theile (μερίδες), welche die Römer nach der Eroberung von Griechenland durch Paulus Aemilius in Macedonien einführten, wurde Thessalonica die Hauptstadt des zweiten Districts der Römischen Provinz Macedonien und der gewöhnliche Sitz eines Römischen Praeses und Quaestors. Vgl. Livius 45, 29; vergl. mit 44, 10, 45. Ueberhaupt wuchs Thessalonica unter den Römern zu einer sehr grofsen, bevölkerten und wohlhabenden Stadt empor, welche bei Plinius *) N. H. 4, 17 noch das Prädikat libera führte, bei Spätern aber geradezu Metropolis hiefs. Vgl. Mannert Geographie, 7 B. p. 471 ff. Von der grofsen Bevölkerung der Stadt zeugt nicht lange nach Christi Geburt Strabo geogr. 7, 7, 4: Θεσσαλονικείας, Μακεδονικῆς πόλεως, ἣ νῦν μάλιστα τῶν ἄλλων εὐανδρεῖ, womit durchaus nicht im Widerspruche steht, dafs Cicero (in Pison. 34; de provinc. consul. 2) Thessalonica oppidum nennt, nicht urbs oder civitas; da Cicero dort verba facit de urbe extranea hominumque subditorum, Tafel l. c. p. 28. adn. 33. Im 2 Jahrhundert p. Chr. Lucian in s. Lucius s. asinus aureus 46: πόλεως τῶν ἐν Μακεδονίᾳ τῆς μεγίστης Θεσσαλονίκης —; im 4 und 5 Jahrh. Theodoret. hist. eccles. 5, 17: Θεσσαλονίκη πόλις ἐστὶ μεγίστη καὶ πολυάνθρωπος. Vergl. besonders Tafel l. c. p. 30 ff. Ueberhaupt hielt sich der Reichthum und die Bedeutung der Stadt in späterer Zeit ganz bedeutend, und noch bis in die neuesten Zeiten ist Salonichi der Mittelpunkt des Handels aller umliegenden Gegenden und nächst Constantinopel die wichtigste Stadt in der Europäischen Türkei. — Diese wichtige Handelstadt Thessalonica **) mufs neben Griechen und

*) Plinius N. H. 4, 17 scheint Therma von Thessalonica zu unterscheiden, wenn er sagt: In ora sinus Macedonici oppidum Chalastra et intus Phileros Letae: medioque flexu litoris Thessalonica, liberae conditionis. Ad hanc a Dyrrhachio CXIV. M. passuum Therme. Aber hierin mag wohl Plinius geirrt haben. —

**) Von dem Zustande der Sittlichkeit an diesem Orte wissen wir wenig Glänzendes. Neben dem glücklichen Wohlstande herrschte in der Stadt ein grofser Luxus und mit ihm grofse Sittenlosigkeit und die Verderbnifs grofser Seestädte, so dafs diese Stadt gerade wegen der Ueppigkeit ihrer Bewohner im Alterthum fast zum Sprüchwort geworden war. Vorzüglich hatte das weibliche Geschlecht zu Thessalonica

Römern namentlich schon zur Zeit der Römerherrschaft auch eine starke und angesehene Judenschaft zu Einwohnern gehabt haben, welche zu der Apostel Zeit nicht etwa blos eine Proseuche, sondern eine Synagoge zu ihren gottesdienstlichen Versammlungen unterhielten, vgl. Apg. 17, 1. Eine Synagoge wurde aber nur stark von Juden bewohnten Oertern gestattet. Und Thessalonica mufste wegen seiner so günstigen Lage an einem schönen Meerbusen, dem sinus Thermaicus, durch die reiche Aussicht auf Gewinn die Juden in gröfserer Zahl hier zusammenführen und zur Niederlassung stark an sich ziehen, da sie schon zu jener Zeit in den Heidenländern einen ausgedehnten Handel trieben und hauptsächlich von demselben lebten. Ja noch jetzt ist die Judenschaft in Salonichi aufserordentlich grofs, denn nach den neuesten Berichten sollen dort aufser Türken und Griechischen Christen an 20,000 Juden wohnen. Vgl. aufser den bekannten neuen Geographen besonders Hadschi Chalfa's Rumeli und Basna übersetzt aus dem Türkischen von Joseph von Hammer, Wien, 1812 p. 75, worin allerlei prüfenswerthe Nachrichten von dem neuen Zustande von Salonichi enthalten sind, und Tafel l. c. p. 6 ff. Diese bedeutende und volkreiche Stadt, welche als Mittelpunkt des politischen und commerciellen Lebens sich vorzüglich zum Anfangs- und Ausgangspunkte der Apostolischen Verkündigung empfahl, indem sie durch ihren Handel mit manchen Gegenden Asiens und Griechenlands in naher Verbindung stand, der Handelsverkehr aber, welcher seit alten Zeiten nicht blos für die Mittheilung der irdischen Güter, sondern auch für die Mittheilung der höhern Geistesschätze diente, auch hier für die Verbreitung der höchsten Güter des Geistes gebraucht werden konnte, bot dem Apostel Paulus, der ja auch sonst das Princip zu befolgen pflegt, den Saamen der neuen Lehre zuerst in den grofsen Städten auszustreuen und dieselben somit zu Hauptsitzen für die Verbreitung des Evangeliums zu

wenig Anspruch auf den Ruhm der Sittsamkeit, und überhaupt hatte diese Tugend so kleinen Antheil an der öffentlichen Achtung in dieser Stadt, dafs sie die Satyre zum Schauplatze für die Excesse ihrer schlüpfrigen Phantasie wählen konnte. Vgl. besonders Lucian. Lucius sive asinus cp. 49, 50, 51, 52, 53—56. —

machen, eine reiche Hoffnung für seine Apostolische Wirksamkeit dar. —

§ 2.

Ueber die Gründung und den Zustand der Christlichen Gemeinde zu Thessalonica.

Dafs die Christliche Gemeinde in Thessalonica von dem Apostel Paulus persönlich gestiftet und begründet ist, erhellt nicht nur aus den Berichten des Lucas in der Apostelgeschichte, sondern auch aus dem an sie gerichteten ersten Briefe selbst. Nachdem nämlich der Apostel auf seiner zweiten grofsen, von Antiochien aus unternommenen, Apostolischen Missionsreise (Apg. 16—18 seit dem Jahre 51 oder 52) durch mehrere kleinasiatische Länder (Syrien, Cilicien, Lycaonien, Phrygien, Galatien) zum ersten Male Asien verlassen, um Europa's Bewohnern die evangelische Lehre zu verkünden, und in Macedonien zu Philippi, jener Stadt, welche den Untergang Römischer Freiheit in blutiger Schlacht vor ihren Thoren hatte entscheiden sehen, zuerst unter Europa's Städten eine Gemeinde Christi voll Glaubenseifer gegründet hatte (Apg. 16, 11 ff.), wandte er sich mit seinem Gefährten Silvanus *) nach Westen und reiste über Amphipolis, welche Stadt auf einer Insel am Ausflusse des Strymon's lag, und über Apollonia, eine kleine Stadt nicht weit vom Meere, nach Thessalonica. Paulus hatte sich also keineswegs durch die noch nicht geheilten Wunden, welche die wenige Tage vorher zu Philippi erlittenen Mifshandlungen (Apg. 16, 19 ff., 1. Thess. 2, 2) ihm und dem Silvanus verursacht hatten, abschrecken lassen, den Auftrag, das Evangelium in Macedonien

*) Nach Apg. 15,40 scheinen nur Paulus und Silvanus, als welche allein von der Inquisition betroffen waren, Philippi verlassen zu haben, während Timotheus und Lucas, welche von jener Verfolgung nicht heimgesucht worden, ruhig zurückbleiben konnten. Höchst wahrscheinlich traf aber Timotheus wieder mit Paulus in Thessalonica zusammen, da Apg. 17, 4 seine Anwesenheit in Thessalonica vorausgesetzt wird. Nach Schott soll nicht nur Silvanus sondern zugleich auch Timotheus mit Paulus nach Thessalonica gekommen sein, allein diese Behauptung läfst sich weder aus Apg. 15, 40 noch 16, 1, 3 sicher erweisen.

zu predigen (Apg. 16, 9), auszuführen. Vielmehr im Bewufstsein seiner guten Sache und in dem durch das erlittene Ungemach mehr noch als gewöhnlich den Herrlichkeiten einer nahen himmlischen Zukunft zugewendeten Blicke suchte er jetzt für seine Wirksamkeit ein weiteres Feld. Die beiden kleinen Städte, die Paulus auf seiner Reise nach Thessalonica berührte, hatten wohl, wie die übrigen kleinern Städte Macedoniens Proseuchen*), aber keine Synagogen. Das war ein Grund mit, warum Paulus sich nicht dort aufhielt, sondern in die Hauptstadt eilte, wo die Hauptsynagoge der in Macedonien wohnenden Juden sich befand. Gleich nach seiner Ankunft zu Thessalonica trat der Apostel, wie er das überall zu thun pflegte, mit seiner Lehre in der dortigen Synagoge auf, wiederholte, da er Gehör zu finden schien, drei Wochen hindurch am Sabbate seine Vorträge (*ἐπὶ σάββατα τρία διελέγετο αὐτοῖς* Apg. 17, 2) und arbeitete nicht vergeblich. *Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε*, schreibt er darüber den Thessalonichern in seinem ersten Briefe 2, 1—2, *ἀδελφοὶ, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν κ. τ. λ.* Allein gleich anfangs schien es, als sollte hier das Wort von Christus keinen Eingang finden. Denn als Paulus die gottesdienstlichen Zusammenkünfte in der Synagoge benutzte, um aus Alttestamentlichen Stellen (*ἀπὸ τῶν γραφῶν* Apg. 17, 2) zu erweisen, dafs alles von dem Messias Gesagte in Jesu erfüllt worden, dafs Jesus der verheifsene Messias oder Christus sei, dafs es keineswegs Christi Beruf gewesen, ein irdisches Reich zu stiften, sondern dafs er habe leiden und von den Todten auferstehen müssen (*ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν* Apg. 17, 3), da fand wie ge-

*) Die Jüdischen Bethäuser (*προσευχαὶ* — בית תפלה) waren von den Versammlungshäusern (*συναγωγαὶ* — בית הכנסת) hauptsächlich darin unterschieden, dafs die letztern in Städten erbaut und wie andere Häuser mit Dächern versehen waren. Die *προσευχαὶ*, theils Gebäude, theils freie Plätze, waren vor den Städten und wegen der vor dem Gebete üblichen Händewaschung an den Ufern der Flüsse oder des Meeres, und hatten nur einige bedeckte Gänge, oder wohl gar keine andere Bedeckung, als die sie von einigen schattigen Bäumen erhielten. Vgl. Rosenmüller, das alte und neue Morgenland. 6 Band p. 26 ff., und besonders Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Berlin 1832. p. 2 ff. —

wöhnlich diese Lehre bei den Juden Anstofs und erregte ihren Unwillen, ohne Zweifel, weil sie mehr als Einem jüdischen Vorurtheil so gerade entgegengesetzt war, weil sie, was Apg. 17, 3 ausdrücklich bemerkt wird, einen gekreuzigten und im Himmel lebenden Messias verkündigte, da jene hingegen einen politischen Messias verlangten. Einige Juden wurden freilich durch des Apostels Predigten überzeugt (τινὲς ἐξ αὐτῶν sc. Ἰουδαίων ἐπείσθησαν Apg. 17, 4) und schlossen sich näher an Paulus und Silvanus an, um von ihnen weitere Belehrung zn erhalten. Besonders aber wurden durch Pauli Vorträge die Herzen vieler Prosolyten und Heiden *) gewonnen, welche weniger von den Jüdischen Vorurtheilen eingenommen, mit gröfserer Unbefangenheit der Lehre des Evangeliums sich hingaben. Durch diese Proselyten und Heiden, unter denen sich auch eine nicht geringe Anzahl der angesehensten Frauen aus Thessalonica befanden (γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι) ward dann der Weg für die Verkündigung des Evangeliums in der Stadt gebahnt. So genügte also die Zeit weniger Wochen, eine christliche Gemeinde in Thessalonica zu bilden, ein merkwürdiges Zeugnifs für die Gotteskraft, welche sich in der Wirksamkeit des Apostels Paulus offenbarte. Zwar meint Schott Prolegom. p. 3., dafs Paulus ge-

*) Dafs der gröfsere Theil derjenigen, welche das Evangelium angenommen hatten, in Thessalonica anfangs Heiden (theils Proselyten, theils Nichtproselyten) waren, ist man berechtigt aus 1 Thess. 1, 9; 2, 14 zu schliefsen, wo der Juden keine Erwähnung geschieht. Damit stimmt auch Lucas in der Apg. 17, 4 überein, wenn wir dort statt der gewöhnlichen Lesart τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος die durch sehr alte Handschriften A. B. bestätigte Lesart billigen τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος, welche schon die Vulgata vor Augen hatte, wenn sie übersetzt: „Et quidam ex eis crediderunt, et adjuncti sunt Paulo et Silae et de colentibus gentilibusque multitudo magna et mulieres nobiles non paucae." Für die Richtigkeit der alten Lesart spricht zunächst, dafs die Phrase σεβόμενοι Ἕλληνες anderswo nicht vorkömmt, die Proselyten vielmehr Apg. 17, 17 ganz einfach σεβόμενοι genannt werden, sodann dafs undenkbar zu sein scheint, Lucas habe, wo er über die Proselyten sich ausspricht, mit keinem Worte der Heiden Erwähnung gethan. Vgl. auch Jo. Burgerhoudt: specimen academ. de coetus Christianorum Thessalonicensis ortu fatisque et prioris Pauli iis scriptae epistolae consilio atque argumento, Lugd. Batav. 1825, p. 93 ff.

wifs mehr als zwei oder drei Wochen hindurch zu Thessalonica zugebracht, dafs die Apg. 17, 2 erwähnten drei Sabbate sich blofs auf die Wirksamkeit unter den Juden bezögen, dafs aber anzunehmen sei, der Apostel habe nachher noch längere Zeit unter den Heiden gewirkt. Allein die Darstellung der Apostelgeschichte gestattet uns durchaus nicht, den Aufenthalt des Apostels über drei Wochen auszudehnen. Ausdrücklich wird in derselben erzählt, dafs der Aufruhr der Juden, der, wie wir weiter unten sehen werden, den Apostel Paulus aus Thessalonica vertrieb, sich unmittelbar an den dritten Sabbat anschlofs; von einer längern besondern Wirksamkeit Pauli blofs unter den heidnischen Bewohnern Thessalonicas ist durchaus keine Rede. Als gewifs aber darf angenommen werden, dafs Paulus, wie aus dem erhellt, was er in seinem ersten Briefe an die Thessalonicher 1, 9, 10; 2, 10, 11 sagt, sich nicht begnügte, blofs in den Synagogenversammlungen — und also nur einmal in der Woche — seine Vorträge an die Proselyten nnd Heiden zu richten. So hätte er seine Verkündigung doch nur auf die kleinere Zahl der Heiden, welche zu den Proselyten gehörte, beschränken müssen. Er konnte in diesen Synagogenvorträgen doch immer nur eine solche Methode und Form des Vortrags wählen, wie es gerade für den Standpunkt der Juden besonders erfordert wurde; er mufste Manches voraussetzen, konnte Manches nicht ausführlicher entwickeln, was er nach dem Bedürfnisse der Heiden zuerst und vollständig hätte erörtern müssen. Er wufste aber doch, wie wir aus manchen Beispielen sehen, den verschiedenen Standpunkt und die verschiedenen Bedürfnisse der Juden und Heiden so gut von einander zu unterscheiden; und man mufs daher sicher annehmen, dafs er sich Gelegenheit verschaffte, darauf besonders Rücksicht zu nehmen. Gewifs versammelten sich daher auch bald die durch die Proselyten aufmerksam gemachten Heiden an besondern Orten, um ihn zu hören, und aus diesen durch ihn zuerst zu dem Glauben an den Einen lebendigen Gott wie zum Glauben an den Erlöser geführten Heiden bildete sich gröfstentheils die Gemeinde. Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 4. Aufl. Hamburg 1847. 1. Bd. p. 306. — Weiter legt Schott l. c. auf den Umstand Gewicht,

dafs Paulus in Thessalonica auf seinem Handwerk arbeitete, 1. Thess. 2, 9, was er nur da zu thun pflegte, wo er längere Zeit bleiben wollte. Aber auch dieser Grund erledigt sich einfach dadurch, dafs Paulus allerdings die Absicht gehabt zu haben scheint, längere Zeit in Thessalonica zu bleiben, aber durch den Aufruhr von Seiten der Juden daran verhindert ward und vertrieben die Stadt eher verlassen mufste als er wollte. — Wenn Schott endlich noch als beweisend für einen längeren Aufenthalt Pauli in Thessalonica hält, dafs dieser selbst in seinem Briefe an die Philipper 4, 16 bezeuge, die Gemeinde zu Philippi habe ihm bei seinem Aufenthalte ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ ἅπαξ καὶ δὶς Unterstützung zukommen lassen, so ist dagegen zu erwidern, dafs das, was Philipp. 4, 16 sich findet, uns keineswegs nöthigt, einen längern Aufenthalt des Paulus zu Thessalonica anzunehmen. Der Apostel sagt dort, dafs in der Zeit des „ersten Anfangs der Verkündigung des Evangeliums", als er von Macedonien auszog, keine der macedonischen Gemeinden ihm Unterstützung gegeben habe, als die Philipper, ja dafs sie ihm sogar ein und zweimal Geldunterstützungen nach Thessalonica geschickt haben. Paulus reiste bekanntlich von Philippi nach Thessalonica (1. Thess. 2, 2.), und ohne Zweifel bekannt mit der Armuth der dortigen Judengemeinde mochte er sich wohl durch Annahme von Liebesgaben von Seiten der Gemeinde zu Philippi vorsehen, um jenen nicht allzubeschwerlich zu fallen. Und da des Apostels Aufenthalt auf eine entschiedene längere Zeit berechnet war, als er wirklich dauerte (Apg. 17, 10), konnten recht wohl die Sendungen von Philippi aus während der drei Wochen geschehen. Aber die schnelle und grofse Theilnahme, welche die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden zu Thessalonica gefunden, erregte desto mehr die Wuth und die Eifersucht der zahlreichen ungläubigen und halsstarrigen Juden. Nicht nur, dafs die von Paulus verkündete Lehre ihnen als eine Aufforderung zum Abfall von ihrem Glauben erschien, ihre eigne Partei erlitt auch durch die zum Christenthume theils schon Uebergetretenen, theils noch Uebertretenden grofsen Abbruch. Sie suchten daher den raschen Fortgang des Christenthums auf jede Weise zu hemmen, wollten der Sache schnell ein Ende machen und beschlossen einen tumultuarischen Angriff auf den Apostel, um

dadurch die Anhänger seiner Lehre abzuschrecken und zum Abfall zu bewegen. Sie wiegelten einen Theil des in grofsen Städten immer zahlreichen Pöbels auf (τῶν ἀγοραίων τινὰς ἄνδρας πονηροὺς Apg. 17, 5), der auf ihren Betrieb lärmend die Stadt durchzog. Sie hofften ohne Zweifel dadurch um so eher die Gefahr, welche der Stadt durch den längern Aufenthalt des Apostels drohe, bemerklich zu machen. Die Aufrührer sammelten sich, vor dem Hause des Christen Jason, überfielen (ἐπιστάντες Apg. 17, 5) dasselbe, weil ihnen dieses als Herbergsort des Paulus und Silvanus bekannt war. Beide aber waren, entweder zufällich oder absichtlich nach erhaltener Kunde abwesend. Da ergreifen sie, weil die genannten Fremdlinge nicht zu finden sind, den Jason als den verantwortlichen Wirth staatsgefährlicher Menschen, zugleich mit einigen andern Christen (τὸν Ἰάσονα καί τινας ἀδελφοὺς Apg. 17, 6), schleppen sie vor die staatsobrigkeitlichen Personen (ἐπὶ τοὺς πολιτάρχας) und bringen mit Ungestüm folgende Anklage gegen sie vor: „Das sind die Menschen, welche den Erdkreis *) rebellisch gemacht haben (οἱ τὴν οἰκουμένην ανα-

*) Baur in s. Paulus p. 482. Anm. will in der Stelle Apg. 17, 6 Unhistoriches bemerkt haben, indem er sagt: „die Juden sollen die Heiden mit den Worten aufgereizt haben: οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισι. Dieses ἀναστατῶσαι soll zu einer Zeit schon geschehen sein, in welcher Paulus zum erstenmale in diese Länder kam." Allein es ist doch wohl ganz natürlich, dafs solche leidenschaftliche und fanatische Ankläger die Sprache der Uebertreibung reden und ihrem Unwillen in solcher hyperbolischen Crimination Luft machen. Wenn Baur weiter sagt: „wie lange stand es noch an, bis das Christenthum den Römern so staatsgefährlich erschien, als hier in den Worten: ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράττουσι angenommen wird", so ist dagegen zu erwidern, dafs es freilich noch lange dauerte, bis das Christenthum als eine staatsgefährliche Religion in dem Sinne, in welchem es im zweiten Jahrhundert dafür gehalten wurde, erschien. Aber etwas ganz Anderes war es, wenn die Anerkennung Jesu als Messias so verdreht wurde, als ob hier von einem weltlichen Reiche die Rede sei und als ob dem Kaiser ein anderer Regent entgegengestellt werden sollte. Eine solche Anklage wurde ja schon gegen Jesus selbst benutzt, und eine solche konnte nur in der ersten Zeit stattfinden. Späterhin brachte man ja vom Standpunkte des römischen Staatsrechts ganz andere Beschuldigungen gegen die Christen vor. Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung u. s. w. 1. B. p 311 ff. —

σςατώσαντες Apg. 17, 6)! Die sind auch hier hergekommen, beim Jason finden sie Aufnahme; und alle diese handeln den Verordnungen des Caesar entgegen, indem sie behaupten, ein Andrer, nämlich Jesus sei König (βασιλέα λέγοντες ἕτερον εἶναι Ἰησοῦν Apg. 17, 7)." Darin lag also die doppelte boshafte Anklage, dafs der Apostel und die Seinen die kaiserliche Würde gar nicht anerkenneten, sondern eine königliche, und diese einem andern, nicht dem Caesar vindicirten. Uebrigens erkennt man aus dieser Anklage, was die Briefe selbst bestätigen, dafs Paulus Christum besonders als König des zu erwartenden Gottesreiches in Thessalonica dargestellt haben mochte. Aber die obrigkeitlichen Behörden mochten wohl selbst, da sie die angeklagten Leute vor sich sahen, die Beschuldigung der beleidigten Majestät nicht eben glaublich finden, und nachdem ihnen Jason und seine Freunde hinreichende Bürgschaft gestellt (λαβόντες τὸ ἱκανὸν παρὰ τοῦ Ἰάσονος καὶ τῶν λοιπῶν Apg. 17, 9), dafs keine Störung der öffentlichen Ruhe Statt finden, und diejenigen, welche die Ursache dieser Volksbewegung gewesen waren, sogleich aus der Stadt entfernt werden sollten, wurden sie freigelassen, Apg. 17, 9. Von nun ab gab es für die Glaubensprediger in der Stadt Thessalonica keine Sicherheit mehr. Um daher die fanatische Wuth der Juden zu mäfsigen, beschlossen der Apostel und seine Gefährten nach defshalb mit den Christen in Thessalonica gepflogener Berathung die Stadt noch während der nächsten Nacht, (εὐθέως διὰ τῆς νυκτὸς Apg 17, 10) zu verlassen. Paulus und Silvanus begaben sich nach Beroea, das etwa 10 Meilen nach Westen von Thessalonica am Flusse Astraeus lag. Den Timotheus, welcher kein Gegenstand der Volkswuth geworden war, obgleich er doch nach Apg. 17, 15 in der Begleitung des Paulus sich mufs befunden haben, liefs der Apostel vielleicht für's Erste in Thessalonica zurück, wie daraus zu schliefsen, dafs die Abreise des Timotheus Apg. 17, 10 nicht erwähnt wird. — Ungeachtet des kurzen Aufenthaltes und der schnellen Trennung des Apostels von den Neubekehrten zu Thessalonica entfaltete sich doch der eingepflanzte Saame des göttlichen Worts unter den Thessalonichern zu kräftiger, reicher Blüthe. Denn die Gemeinde, welche sich auf dem Grunde des von Paulus verkündigten Evangeliums, das auch hier seine weltüberwindende Kraft

an den Herzen der verschiedensten Menschenklassen bewährte, gebildet, ward eine der blühendsten in ganz Macedonien. Der Apostel selbst bezeichnet sie als die Nährerin und Pflegerin des göttlichen Worts, die weit und breit Gegenstand der Betrachtung geworden, und allen andern Gemeinden in Macedonien und Achaja zum ermunternden Beispiel dienen könne und gedient habe, vgl. 1 Thess. 1, 8. Freilich hatte Paulus selbst, da er eben drei Wochen in dieser Stadt gewesen war, als er durch die Bosheit der Juden vertrieben wurde, nur den ersten Grund des christlichen Glaubens daselbst legen können, der sich hauptsächlich darauf bezog, daſs Jesus der erwartete Messias sei (Apg. 17, 3); aber dennoch hatten die Gläubigen diese Verkündigung mit der gröſsten Treue bewahrt und genährt, und die Gemeinde muſste deshalb, weil sie ihre Befriedigung und Ruhe nur in dem Einen suchte, der ihr verkündigt war, fröhlich wachsen und gedeihen. —

§. 3.

Ueber Veranlassung und Inhalt des ersten Briefes an die Thessalonicher.

Paulus wurde also von den Gefährten, welche ihm die Thessalonichischen Christen mitgegeben hatten, nach Beroea gebracht, wo Timotheus, welcher in Thessalonica geblieben war, wieder bei ihm eintraf. Es scheint, daſs Paulus zur Wahl dieses Aufenthaltes theils durch den Wunsch in der Nähe der kaum entstandenen christlichen Gemeinde zu Thessalonica zu bleiben, theils durch Empfehlungen von Juden in letzterer Stadt, welche das Christenthum angenommen hatten, bestimmt wurde. Denn in Beroea hatten sich Juden niedergelassen, welche daselbst eine Synagoge unterhielten. In diese Synagoge begaben sich die Geflüchteten gleich nach ihrer Ankunft. Apg. 17, 10. Ihre Vorträge fanden groſsen Eingang, und nicht nur viele Juden, sondern auch viele angesehene Heiden, sowohl Männer als Frauen, nahmen den neuen Glauben an. Allein auch in dieser Stadt war der Aufenthalt Pauli von kurzer Dauer. Denn als die Juden in Thessalonica von der Flucht des Apostels Kunde erhalten und erfuhren, daſs der Geflüchtete sogar in Beroea das

Evangelium verkündete, eilten sie dahin und erregten einen Volksaufruhr. Apg. 17, 13. Dieserhalb schien Pauli Aufenthalt zu Beroea seinen Anhängern unsicher, und sie hielten daher für gerathen, ihn in der Stille zu entfernen. Paulus nahm begleitet von einigen Gläubigen aus der Stadt seinen Weg nach Athen. Timotheus und Silvanus waren zu Beroea geblieben (ὑπέμενον δὲ ὅ, τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος ἐκεῖ Apg. 17, 14), ohne Zweifel auf Anordnung des Apostels, damit sie für die Förderung und Befestigung des Evangeliums an diesem Orte thätig sein möchten. Paulus kam indeſs glücklich nach Athen, und ertheilte den erst jetzt nach Beroea zurückkehrenden Begleitern noch den Auftrag, den Timotheus und Silvanus aufzufordern, so schnell als thunlich nach Athen zu kommen (λαβόντες ἐντολὴν πρὸς τὸν Σίλαν καὶ Τιμόθεον, ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσι πρὸς αὐτὸν Apg. 17, 15.) Schneckenburger (Ueber die Abfassungszeit der Briefe an die Thessalonicher, in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. 7 B. 1 Heft. 1834. p. 139) will den Grund, warum Paulus die beiden Gefährten aufs schnellste nach Athen zu sich beschied, darin finden, daſs der Apostel im Sinne hatte, ohne Verzug von Athen, wo ihm kein geeigneter Missionsboden zu sein schien, nach Corinth aufzubrechen. Allein diese Meinung entbehrt wohl eines hinlänglichen Haltpunktes. Denn Paulus fand ja in Athen wie in andern von Juden stark bewohnten Städten eine Synagoge als ersten Sitz seiner Wirksamkeit; auch fühlte er sich gedrungen, wie er selbst sagt, den Hellenen und Barbaren das Wort des Heils zu verkündigen; er hatte die innige Ueberzeugung, daſs das Evangelium eine Kraft Gottes sei, sowohl den Weisheitsdünkel der Hellenen als den Werkheiligkeitsdünkel der Juden überwinden zu können, obgleich er die groſsen und schwierigen Hindernisse von beiden Seiten sehr wohl kannte. Während nun Paulus in Athen der Ankunft der beiden in Beroea zurückgebliebenen Begleiter harrte, steigerte sich einerseits bei ihm die Sorge um die in Macedonien, namentlich in Thessalonica, neugestifteten Gemeinden aufs Höchste, zumal vorauszusehen war, daſs die neuen Christen von den durch die Juden aufgewiegelten Heiden viele Verfolgungen zu erleiden haben würden; andrerseits erfüllte ihn der Anblick der zahllosen heidnischen Heiligthümer, welche Athen, diesen Cen-

tralsitz des hellenischen Cultus, schmückten, mit schmerzlicher Wehmuth Apg. 17, 16. Unterdessen kamen Timotheus und Silvanus von Beroea nach Athen 1 Thess. 3, 1 *). Dem Timotheus ertheilte der Apostel sofort den Auftrag, noch einmal die Gemeinde in Thessalonica zu besuchen; um sie, die fortan Gegenstand der Verfolgung von Seiten der Juden geblieben, aufzurichten, zu belehren und zu befestigen, umsomehr, da Paulus selbst nur so kurze Zeit bei ihr gewesen, und man bei der Heftigkeit, mit welcher die Juden zu Thessalonica gegen das Christenthum losgebrochen waren, befürchten mufste, es möchte gleich nach seiner Pflanzung daselbst wieder ausgerottet werden. Ein ähnliches Geschäft scheint auch dem Silvanus übertragen worden zu sein. Wahrscheinlich nämlich hatte Silvanus, während Timotheus in Thessalonica beschäftigt war, im Auftrage des Apostels eine Reise nach Philippi gemacht **). Während nun beide

*) Nach Hug (Einleitung ins N. T. 2. Th. p. 343) und Credner (das neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt. Giefsen, 1847 p. 129) sollen Silvanus und Timotheus nicht bei dem Apostel in Athen eingetroffen, sondern von Beroea aus sogleich nach Thessalonica gegangen sein. Allerdings meldet Lucas in der Apostelgeschichte nichts von der Zusammenkunft beider Männer mit Paulus in Athen. Allein aus 1 Thess. 3, 1 erhellt doch deutlich, dafs wenigstens Timotheus noch zu Athen mit Paulus zusammentraf, dafs dieser ihn von hier aus nach Thessalonica zu senden für nöthig hielt, und dafs er dessen Rückkehr aus Thessalonica nach Athen aus leicht erklärlicher Ursache nicht hat abwarten können. Das Nichtwissen des Lucas von einer Rückkehr des Silvanus und Timotheus nach Athen, als einer an sich höchst unbedeutenden Begebenheit aus der früheren Zeit des Paulus, wo er noch nicht dessen beständiger Begleiter war, scheint sehr erklärlich, zum wenigsten eben so erklärlich, als sein Nichtwissen von einer einzuschiebenden Reise des Paulus nach Athen und Corinth. Lucas hatte vielleicht nur erfahren, dafs Paulus zu Corinth wieder mit Silvanus und Timotheus zusammengetroffen sei; und er schlofs daraus, weil er von der dazwischen gekommenen Absendung des Timotheus aus Athen nach Thessalonica nichts wufste, dafs Paulus, nachdem er zu Beroea von seinen beiden Begleitern Abschied genommen, erst zu Corinth wieder mit ihnen zusammengekommen sei. —

**) Nach 2 Cor. 11, 9 brachten die Brüder bei ihrer Ankunft aus Macedonien eine Geldunterstützung mit. Nach Philipp. 4, 15 hatte Paulus aber damals allein von Philippi eine Unterstützung erhalten. Die

Gefährten ihre Aufträge in Ausführung brachten, verliefs der Apostel das weltberühmte Athen, da dasselbe nicht der geeignete Ort schien zu einem erspriefslichen Wirken an der Sache des Evangeliums, und begab sich nach Corinth, der Metropolis der Provinz Achaja, Apg. 18, 1. Abermals bot die zu Corinth bestehende jüdische Synagoge während der Versammlungen am Sabbat dem Apostel die nächste Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums dar. Paulus besuchte dieselben an jeglichem Sabbat, und gewann bald sowohl unter den Juden als unter den Heiden zahlreiche Anhänger für die neue Lehre Apg. 18, 4. Jetzt kehrten auch Silvanus und Timotheus, nach dem sie sich ihrer Aufträge entledigt hatten, beide vereint zu dem Apostel Paulus zurück, den sie in Corinth trafen. Vgl. Apg. 18, 5 mit 2 Cor. 11, 9; 1 Thess. 3, 6. Die Nachrichten, welche Silvanus und Timotheus über den Zustand der christlichen Gemeinden in Macedonien, namentlich zu Thessalonica erstattete, waren für den Apostel Paulus überaus erfreulich. Lebhafter denn vorher wallte sein Herz von Sehnsucht nach den theuren Seinen in Thessalonica auf, heftiger denn zuvor forderte dasselbe die Rückkehr nach Thessalonica, ebenso um dem sehnlichen Verlangen der Thessalonicher zu entsprechen und sich an ihrem Fortschreiten auf der Bahn christlicher Tüchtigkeit zu freuen, als um sie selbst auf noch bestehende Mängel und Irrthümer aufmerksam zu machen und auf das Rechte hinzulenken. Denn wie günstig auch immer Timotheus über die Thessalonicher berichtet hatte, einige Mängel daselbst waren ihm darum doch nicht entgangen. Manche unter den Christen zu Thessalonica hatten sich von der Ansteckung des heidnischen Sittenverderbens nicht rein erhalten und wandelten noch auf unsittlichem Wege, 1 Thess. 4, 3 ff. Unter einzelnen Gliedern der Gemeinde herrschte eine krankhafte der ordentlichen Berufsthätigkeit schädliche Aufregung, in Folge deren sie ihre bisherigen Geschäfte liegen liefsen, die Unterstützung ihrer Mitchristen in Anspruch nahmen, und so die Sache des Christenthums schändeten, wel-

Brüder, auf deren Ankunft aus Macedonien 2 Cor. 11, 9 hingewiesen wird, können kaum andere, als Silvanus und Timotheus sein, und von diesen war nur Timotheus in Thessalonica. —

ches dadurch in dem verächtlichen Lichte einer Religion für Müfsiggänger und eines Beförderungsmittels der Trägheit erschien, 1 Thess. 4, 11; 5, 4. Auch über die Lehre von der Wiederkunft des Messias waren die Christen zu Thessalonica aus Mifsverstand der apostolischen Lehre in allerlei Irrthümer gerathen. Namentlich waren sie, da sie die Wiederkunft für so nahe hielten, in Sorgen, ob nicht ihre lieben Verstorbenen des Reiches Gottes verlustig gingen, und nur die zu seinem Genufs kämen, welche leben würden bei der Wiederkunft des Herrn, 1 Thess. 4, 13 ff. Weiter traten in den Gemeindeversammlungen Propheten auf, bei denen sich schwärmerische Erregungen mit einmischten, und Andere, welche das Schwärmerische erkannten, gingen nun in ihrem Gegensatze so weit, dafs sie auch die aus einer ächten Begeisterung hervorgehenden Erscheinungen in dieselbe Classe setzten und die Weissagung überhaupt und schlechthin absprechend verachteten, 1 Thess. 5, 19—21. Mit Berücksichtigung dieses Gesammtzustandes der Gemeinde und aller ihrer Bedürfnisse entschlofs sich der Apostel, da eine Reise nach Thessalonica bei den obwaltenden Verhältnissen nicht rathsam war, vgl. 1 Thess. 2, 18; 3, 6, 10, 11, sofort einen Brief an die Thessalonicher zu schreiben. Der Brief, durch welchen die plötzlich verlassene, von Leiden und Verfolgungen vielfach heimgesuchte Gemeinde zu Thessalonica dem Apostel, der ihre Anhänglichkeit erschüttert fürchtete 1 Thess. 3, 5, inniger verbunden und zugleich gewisse Verbrechen aufgedeckt und entfernt werden sollten, erforderte grofse Vorsicht. Es kam darauf an, Ernst und Milde auf rechte Weise zu paaren. So entstand unser erster Brief an die Thessalonicher, in welchem der sonst so feurige Apostel die schwierige Aufgabe mit Meisterhand gelöset hat. —

Was den Inhalt betrifft, so zerfällt der erste Brief an die Thessalonicher, wie gewöhnlich bei den Paulinischen Briefen der Fall ist, in zwei Hälften. Die eine reicht von cp. 1, 2 — 3, 13 und enthält Herzensergiefsungen des Apostels über die Gemeinde zu Thessalonica, ihren christlichen Zustand, ihr Verhalten, seinen Empfang daselbst, seine Sorge um sie und die Beruhigung, welche er erhalten; die andere von cp. 4, 1 — 5, 28 und beschäftigt sich mit speciellen Ermahnungen und Belehrun-

gen. Nach der Ueberschrift cp. 1, 1, welche aufser dem Namen des Schreibenden und seiner Begleiter auch die Leser anzeigt, für welche der Brief bestimmt ist, und mit einem christlichen Grufse und Segenswunsche endigt, folgt der erste Paragraph (cp. 1, 2—10) im ersten Haupttheile. Paulus bezeugt, dafs kein Gebet vergehe, in welches er nicht seine Thessalonicher mit einschliefse, deren Glaubenswerk so herrlich gedeihe, die in der Liebe nicht ermüden und in der Hoffnung nicht wanken, die mitten unter vielem Drucke mit Freudigkeit den Glauben an Jesum angenommen und festgehalten haben, und darin nicht nur seine sondern selbst Christi Nachfolger geworden seien (cp. 1, 2—6). Er betrachtet die Thessalonicher als ein leuchtendes Vorbild für alle christlichen Gemeinden in Macedonien und Achaja, weil ihr Glaube an allen Orten anerkannt sei als ein solcher, der sie von dem Götzendienste abgewandt und zu einem heiligen Leben im Dienste Gottes und Christi geführt habe (cp. 1, 7—10. — Der zweite Paragraph (cp. 2, 1—16) erinnert die Leser an sein erstes Auftreten, an seine öffentliche Wirksamkeit unter ihnen. Paulus beruft sich darauf, dafs er von Philippi, wo er Uebermuth und Mifshandlungen Preis gegeben gewesen, zu ihnen gekommen sei und sofort das Wort des Herrn verkündet habe. Der Grund dieser freudigen Zuversicht und Festigkeit sei in dem Bewufstsein, welches er in sich trage, zu suchen, dafs seine Lehre nicht auf Irrwahn, nicht auf unlautern Beweggründen, nicht auf Täuschung beruhe, sondern dafs das Evangelium, so wie er es verkünde, ihm von Gott anvertraut sei; dafs er niemals den Schmeichler gemacht oder Eigennutz an den Tag gelegt, dafs er nicht einmal seine apostolische Würde geltend gemacht, wie er doch gekonnt habe, dafs sie selbst ihm das Zeugnifs geben müfsten, er sei ohne Rast bei Tag und Nacht nur für ihr Wohl besorgt gewesen (cp. 2, 1—10). Sie aber hätten zu seiner grofsen Freude willig das Wort aus seinem Munde als ein göttliches aufgenommen und in freudiger Aufopferung gleich den christlichen Gemeinden in Judaea alle Verfolgungen, die über sie ergangen, ertragen. Denn gleich wie sie von Seiten ihrer Landsleute, so seien die Christen in Palästina Gegenstand der Verfolgung von Seiten der ihrigen, nämlich der Juden, welche selbst Jesus getödtet, ihre eigenen Pro-

pheten und ihn, den Apostel, Alles zu ihrer eigenen Strafe, verfolgten, und welche ihn zu hindern suchten, den Heiden die Lehre des Heils und ihrer Erlösung zu verkündigen (cp. 2, 11 — 16). — Hierauf drückt der Apostel im dritten Paragraphen (cp. 2, 17 — 3, 13) zunächst seine Sehnsucht aus, seine Thessalonicher wieder zu sehen, bemerkt, dafs er mehrere Versuche defshalb gemacht habe, aber verhindert worden sei, und kommt so, nachdem er ihnen noch allerlei Herzliches gesagt hat, auf die Absendung des Timotheus. Ihm habe er in Athen, wie schwer auch solche Entbehrung ihm geworden, den Auftrag ertheilt, nach Thessalonica zu reisen, um an seiner Statt die dortigen Christen in ihrem Glauben zu stärken unter den Trübsalen, denen sie so wenig entgehen würden, als er selbst ihnen entgangen sei. Timotheus sei zurückgekehrt. Erhebend laute sein Bericht. Nun habe er die Gewifsheit, dafs sie mit grofser Standhaftigkeit im Glauben und in der Liebe beharrten, und dafs sie nicht minder nach ihm, als er nach ihnen, verlangten. Das beruhige ihn vollkommen. So sehr er dieses als die gröfste Freude und den erquickendsten Trost in der eigenen Trübsal mit Dank gegen Gott anerkenne, wolle er doch zu Gott Tag und Nacht beten, ihm zu gestatten, nach Thessalonica zurückzukehren, um selbst zur Stärkung und Förderung ihres Glaubens unmittelbar thätig zu sein. Inzwischen möge Gott und Christus sie in gegenseitiger Liebe und Heiligung dermafsen reich werden lassen, dafs sie am Tage der Wiederkunft Jesu Christi heilig befunden würden (cp. 2, 17—3, 13). — Im zweiten Theile des ersten Briefes (cp. 4, 1—5, 28) ermahnt der Apostel im vierten Paragraphen (cp. 4, 1— 12) kraft seines von Jesu ihm übertragenen Amtes seine Leser, immer mehr zu wachsen im christlichen Wandel, und im Sinne der von ihm erhaltenen Belehrung Gottes Wohlgefallen sich zu erwerben. Vor allen Dingen warnt er sie vor Unzucht, Eigennutz und Unredlichkeit (cp. 4, 1—8). In Bezug auf die Bruderliebe, deren Uebung er ihnen nicht erst ans Herz zu legen nöthig habe, da sie solche gegen alle Brüder in ganz Macedonien bewährt hätten, möchten sie immer zunehmen, Fleifs und Arbeitsamkeit in ihren Geschäften beweisen, nicht die Unterstützung ihrer Mitchristen widerrechtlich in Anspruch nehmen, und so bei denen, die aufserhalb der christli-

chen Gemeinschaft lebten, das Christenthum verächtlich machen, als finde es seine hauptsächliche Stütze unter den Armen und Trägen (cp. 4, 9—12). — Im fünften Paragraphen (cp. 4, 13 — 5, 11) sucht Paulus die Thessalonicher über die Zukunft des Herrn zu beruhigen und ihre Besorgnifs um das Loos der entschlafenen Christen zu beseitigen. Er zeigt, dafs nach Jesu eignem Ausspruche die Verstorbenen keineswegs des Reiches Gottes verlustig gehen, sondern bei Jesu Wiederkunft mit ihrem gestorbenen und auferstandenen Herrn vom Tode erweckt, als Auferstandene erscheinen, und nachdem die bei der Wiederkunft noch Lebenden mit ihnen wieder vereinigt wären, alle, die vom Tode Auferstandenen sowohl als die Lebenden in seliger Gemeinschaft bei dem Herrn sein würden (cp. 4, 13—18). Rücksichtlich der Zeit der Wiederkunft Christi bemerkt Paulus, der Herr komme plötzlich und unvermuthet; seine Wiederkunft müsse daher stets erwartet werden; sie mögten deshalb immerfort und in jedem Augenblicke vorbereitet zum Empfang des Herrn sein, wandeln als Kinder des Lichts, um wachend und nicht schlafend erfunden zu werden (cp. 5, 1—11). — An die Aufforderung, stets bereit zu sein auf die Wiederkunft Christi, schliefst sich endlich im sechsten Paragraphen (cp. 5, 12—24) die Ermahnung, die christlichen Lehrer und Vorsteher in Ehren zu halten und unter einander in Frieden zn leben, die Unordentlichen zu ermahnen, die Kleinmüthigen zu ermuthigen, sich der Schwachen anzunehmen, gegen Alle wohlwollend und langmüthig zu sein, nicht Böses mit Bösem zu vergelten und gegen Alle, gleichviel ob Christen oder Nichtchristen sich des Guten zu befleifsigen (cp. 5, 12—15). Dann legt der Apostel seinen Lesern ans Herz, bei Allem, was ihnen begegne, frohen Muthes zu sein unter Dank gegen Gott (cp. 5, 16—18); von den Gaben des Geistes, namentlich von der Prophetie, nicht gering zu denken, Alles zu prüfen, das Gute zu behalten und sich von Allem, was irgend anstöfsig scheint, fern zu halten (cp. 5, 19—22). Diese Ermahnungen schliefsen mit dem Wunsche, dafs Gott die Christen in Thessalonica ganz und gar tadellos bei der Erscheinung des Herrn sein lassen möge (cp. 5, 23—24). — Zum Schlufs nimmt der Apostel die Fürbitte seiner Thessalonicher in Anspruch, entbietet ihnen seinen Grufs und christlichen Bruder-

kufs, verpflichtet die Empfänger, den Brief allen christlichen Mitbrüdern in Thessalonica vorzulesen, und ertheilt Allen den christlichen Segen (cp. 5, 25—28). —

§ 4.

Ueber Ort und Zeit der Abfassung des ersten Briefes an die Thessalonicher.

Als Abfassungsort des Briefes bezeichnet Theodoret Athen, indem er sagt: *ταύτην γὰρ ἐξ Ἀθηνῶν ἀπέστειλεν ὁ θεῖος ἀπόστολος, ὡς πρὸς αὐτοὺς γράφων ἐδίδαξεν· ἐν τῷ γὰρ μέσῳ τῆς ἐπιστολῆς οὕτω φησί· διὸ μηκέτι στέγοντες — ἐν Ἀθήναις μόνοι κ. τ. λ.* Dieselbe Bestimmung wiederholen Theophylact und andere Schriftsteller der Griechischen Kirche. Ebenso die Syrische Peschito und Ebedjesu bei Assemani bibl. orient. III, 1, p. 11. Wäre die Unterschrift, wie sie sich in Cod. A und B findet: *πρὸς Θεσσαλονικεῖς πρώτη ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν* ächt, dann wäre diese freilich ein Zeugnifs dafür; allein es ist nicht zu bezweifeln, dafs die Unterschriften überhaupt (wie auch die äufseren Ueberschriften) nicht ursprünglich sind. Denn da der Hergang der Sache war, dafs die Briefe immer durch Reisende*) abgesendet wurden, so war die Erwähnung dieses Umstandes im Briefe nicht nöthig, und der Ueberbringer konnte es selbst aussagen, wo und unter welchen Verhältnissen er den Apostel verlassen habe. Dazu kommt, dafs sich im Betreff ihrer in den Handschriften die gröfsten Verschiedenheiten finden; wie denn auch mehrere Handschriften die Worte *ἀπὸ Ἀθηνῶν* nicht haben. Sie fällt also von demjenigen weg, was zur Urkunde selbst gehört, und kann nur als Urtheil, nicht als Beweis benutzt werden. Wahrscheinlich ist diese Angabe aus einer flüchtigen Ansicht der Stelle 1 Thess. 3, 1, wo der Stadt Athen Erwähnung geschieht, mit einer oberflächlichen Vergleichung der Lebensverhältnisse des Paulus entstanden, läfst sich aber aus den angeführten Worten des Briefes durchaus nicht begründen. Nichts destoweniger ist

*) Auf welche Weise das erste Sendschreiben an die Thessalonicher von Corinth nach Thessalonica befördert worden ist, darüber fehlt uns auch die leiseste Andeutung. —

sie neuerdings noch, freilich mit sehr schwachen Gründen von Schrader (d. Apostel Paulus. Erster Theil oder chronologische Bemerkungen p. 90 ff.; vgl. dagegen die sehr gründliche Widerlegung von Schneckenburger in seinen Beiträgen zur Einleitung ins N. T. 1832 p. 165 ff.) und von Wurm (über die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus, in d. Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1833, p. 78) wieder geltend gemacht worden. Heinrich Böttger (Beiträge zur historisch kritischen Einleitung in die Paulinischen Briefe 3 Abth. 1837 p. 28) will unsern Brief an einem nicht näher bestimmbaren Orte in Achaja geschrieben sein lassen. Dafs aber die gewöhnliche Unterschrift, welche Athen als den Ort der Abfassung bezeichnet, falsch ist, dafür zeugen die historisch bekannten Momente aus dem Leben des Apostels Paulus. Weit wahrscheinlicher, ja gewifs darf angenommen werden, dafs Paulus den ersten Brief während seines Aufenthalts in Corinth geschrieben hat, wohin wir nach den Angaben der Apostelgeschichte ihn von der Gründung der Gemeinde in Thessalonica verfolgen können. Vgl. oben p. 12. —

In Ansehung der Zeit, in welche die Abfassung unseres ersten Briefes fällt, läfst sich so viel mit Gewifsheit sagen, dafs Paulus ihn während seines ersten Aufenthalts zu Corinth geschrieben hat. Der Apostel kam aber, wie wir oben gesehen, auf seiner zweiten Missionsreise nach Corinth in jener Zeit, als Claudius (41—54) noch auf dem Römischen Kaiserthrone safs. Denn Paulus traf daselbst mit dem aus der kleinasiatischen Provinz Pontus gebürtigen, bis lang aber in Rom wohnhaft gewesenen Juden Aquila und dessen Frau Priscilla zusammen, welche kürzlich (προσφάτως) mit andern Juden von Italien angekommen waren, weil Claudius geboten hatte, alle Juden aus Rom zu verbannen Apg. 18, 2. Da nun das Jahr 54 unserer Zeitrechnung das Todesjahr des Claudius ist, so mufs die erste Ankunft des Paulus in Corinth noch vor das Jahr 54 fallen, und, können wir hinzufügen, jedenfalls nicht weit davon, wenn schon eine ganz genaue und scharfe Bestimmung des Jahres unmöglich ist. Paulus war also wahrscheinlich im Jahre 52 oder 53 nach Corinth gekommen. Timotheus, welchen der Apostel schon in Athen zurückerwartet hatte, kam hieher mit Silvanus, und beide

unterstützen den Paulus in der Stiftung der christlichen Gemeinde in Corinth, vgl. 2 Cor. 1, 19. Wie bald nach Paulus seine beiden Gehülfen zu Corinth eintrafen, wovon die Zeit der Abfassung des ersten Briefes an die Thessalonicher abhängt, wird zwar nirgends ausdrücklich angegeben; allein da Paulus bis auf ihre Ankunft die angestrengtere Betreibung des Unterrichts im Christenthume aussetzte, und er sie auch erst seit ihrer Zeit anfing Apg. 18, 5, 50, läfst sich daraus folgern, er habe sie bald nach seiner Ankunft erwartet, und seine Erwartung sei in Erfüllung gegangen. Timotheus mufs daher kurze Zeit nach dem Paulus nach Corinth mit Nachrichten von der Gemeinde zu Thessalonica gekommen sein, und hiernach mufs die Abfassung des ersten Briefes an die Thessalonicher noch in das Jahr 52 oder 53 fallen, und zwar, da Paulus, wie aus 1 Thess. 3, 6 wohl geschlossen werden darf, höchst wahrscheinlich gleich nach der Ankunft des Timotheus geschrieben hat, in die frühere Zeit seines Aufenthalts in Corinth, und nicht, wie früherhin Michaelis (Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes 2 Th. p. 1206 ff.) behauptete, in die letzte Zeit des anderthalbjährigen Aufenthaltes zu Corinth, da die unbefangene Würdigung der Stellen 1 Thess. 1, 7 und 2, 17 und 18, worauf sich Michaelis zur Begründung seiner Ansicht stützt, keinen haltbaren Grund für eine solche Annahme enthält. Vgl. Bertholdt, Historisch-kritische Einleitung in die Schriften des A. und N. Testaments: 6 Th. p. 3473 ff., und Eichhorn Einleitung in das N. T. 3 B. 1 Abth. p. 58 ff. Der erste Brief an die Thessalonicher ist demnach der früheste unter den uns erhaltenen apostolischen Schreiben; er fällt noch einige Jahre vor die Abfassung des Galaterbriefs. Diese aus den historischen Momenten vom Leben des Paulus sich bewährende Ansicht ist darum auch mit Recht in unseren Tagen so gut wie allgemein von den Kritikern angenommen worden. Zwar hat Schrader l. c. p. 90 ff. zu beweisen gesucht, unser Brief sei von Paulus während des dreimonatlichen Aufenthalts in Hellas Apg. 20, 2 ff. von Athen aus im Jahr 58 geschrieben, allein die Gründe, welche er dafür geltend macht, sind durchaus nicht beweisend. Als ersten Grund für die spätere Abfassung unseres Briefes giebt Schrader l. c. p 90 an, dafs Paulus in diesem Briefe eine auf die gewöhnliche

Weise organisirte Gemeinde, welche ihre Aeltesten hatte 1 Thess. 5, 12—13, voraussetze; gewöhnlich würden dieselben aber nicht sogleich von dem Apostel nach der Stiftung einer Gemeinde, sondern erst später angeordnet, denn sie sollten nach 1 Timoth. 3, 6 keine νεόφυτοι sein. Während seines ersten Aufenthaltes zu Thessalonica habe Paulus sämmtliche von ihm in jenen drei Wochen Bekehrte nicht anders als νεόφυτοι betrachten, und also aus denselben damals noch keine προεστῶτες πρεσβύτεροι erwählen können. Aber warum sollte Paulus nicht alles dies auch während seines kurzen Aufenthaltes zu Thessalonica haben veranstalten oder wenigstens veranlassen können, daſs es nach seiner Abreise bald geschah? Es erhellet, wie Neander trefflich bemerkt, aus Apg. 14, 23, wie wichtig es ihm war, den sich bildenden Gemeinden gleich die gewöhnliche Verfassung zu geben; und gewiſs muſste dies um so mehr bei einer solchen Gemeinde der Fall sein, welche er unter so schwierigen Verhältnissen, den Verfolgungen ausgesetzt, zurückließs. Freilich, wenn die in 1 Timoth. 3, 6 gegebene Regel, daſs kein Neuling im Christenthume zu einem Presbyteramte gewählt werden solle, von Anfang an herrschender Grundsatz gewesen wäre, so könnten wir daraus schlieſsen, daſs eine erst so neue Gemeinde, in der nur lauter Neulinge sein konnten, noch kein Presbyterium haben konnte. Aber nichts berechtigt uns zu der Annahme, und die Verhältniſse der ersten apostolischen Zeit sprechen vielmehr dagegen. Die im Briefe an die Timotheus gegebene Regel beweiset vielmehr, wie manches Andere, daſs derselbe in dem letzten Abschnitte des Paulinischen Zeitalters und in Beziehung auf eine nicht erst neu zu organisirende Gemeinde geschrieben worden. Vgl. Neander Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche 1 B. p. 339. Wenn Schrader l. c. p. 91 weiter behauptet, es sei undenkbar, daſs in jenen drei Wochen, während welcher Paulus das erstemal zu Thessalonica das Evangelium verkündigt, hier schon solche wie die 1 Thess. 4, 11, 12 genannten Unordnungen entstanden, daſs jener Müſsiggang habe überhand nehmen können, der in einer schwärmerischen Erwartung der Wiederkunft des Herrn seinen Grund hatte, so verweisen wir auf unsere Auslegung jener Stelle, worin zugleich die Widerlegung dieser Hypothese erscheinen wird. Weiter macht Schra-

der l. c. p. 95 für seine Behauptung geltend, daſs Paulus, was er 1 Thess. 2, 3—12 sage, nicht von seinem dreiwöchentlichen Aufenthalte habe sagen können; es habe die Thessalonicher zurückstoſsen müssen, wenn Paulus seine dreiwöchentliche Arbeit so hoch angeschlagen. Allein auch in kurzer Zeit konnte der Apostel groſsen Eifer beweisen, eines weitern rühmt er sich nicht, konnte sich somit auf ihr Zeugniſs namentlich auch für seine Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit berufen. Ueberhaupt läſst sich nicht einsehen, daſs ein Mann von solchem Eifer und solcher unermüdeten Thätigkeit, wie Paulus, in seinem Berufe nicht auch in einem Zeitraume von drei Wochen so sollte haben wirken und ein so lebendiges Bild von seinem eignen Wesen und Wirken in den Gemüthern haben zurücklassen können, wie er in jenen Stellen voraussetzt. Auch der letzte Grund Schraders l. c. p. 168. — Paulus tröste 1 Thess. 4, 13—18 die Thessalonicher περὶ τῶν κεκοιμημένων; es lieſse sich aber kaum denken, daſs er gleich nach seiner Abreise von Thessalonica, nachdem er hier eben dem Christenthume die ersten Anhänger gewonnen hatte, diese schon wegen der verstorbenen Thessalonicher Christen hätte trösten müssen — berechtigt durchaus nicht zu dem Schlusse, daſs die Gemeinde damals schon längere Zeit hätte bestehen müssen. Denn wenn sie auch erst seit kurzer Zeit bestand, so konnte es doch wohl geschehen, daſs Manche, zumal solche, welche schon bejahrt oder krank zum Glauben gekommen waren, bald starben. Ueberdies ist nicht einzusehen, warum nicht schon der Tod weniger Christen, ja nur die Todesnähe geliebter Verwandten die Furcht erregen konnte, welche Paulus zu zerstreuen sucht. Waren ja die Messianischen Erwartungen der Thessalonicher laut unserm Brief selbst cp. 1, 10 von Anfang ihres Glaubens an sehr lebendig und sinnlich. Vgl. Schneckenburger, Beiträge p. 179. — Noch weiter hinauf wurde die Abfassung des ersten Briefes von J. F. Köhler gesetzt, der in seinen Versuch über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften im N. T. und in der Apocalypse, Leipz. 1830 p. 112 als Hauptstelle, aus welcher die Abfassungszeit des ersten Briefes an die Thessalonicher bestimmt werden kann, 1 Thess. 2, 14—16 betrachtet, darin eine Hinweisung auf die Verfolgung in Judaea, bei welcher Jacobus, der Bruder des Herrn, hinge-

richtet worden, und auf den Ausbruch des Jüdischen Kriegs findet, und behauptet, dafs der erste Brief erst nach dem Zeitraume der Apostelgeschichte im Jahre 66 geschrieben sei. Allein abgesehen davon, dafs man, wie oben nachgewiesen ist, durchaus nicht nöthig hat, die Abfassung unsers Briefes jenseits der Gränzen der Apostelgeschichte zu setzen (vgl. auch Wurm, über die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus in d. Tübinger Theologisch. Zeitschrift. Jahrg. 1833, p. 75—78), spricht noch besonders gegen die ganz unstatthafte Hypothese Köhlers, dafs Pauli Lebenszeit nicht über das Jahr 64 ausgedehnt werden kann, indem der Apostel sehr wahrscheinlich als ein Opfer der im Jahr 64 ausgebrochenen und von Tacitus (Annalen 15, 44, beschriebenen Neronischen Christenverfolgung gefallen ist. Vgl. meinen Commentar zu Philemon p. XXIV. —

§. 5.

Ueber Sprache und Stil des ersten Briefes an die Thessalonicher.

Nach Bolten (Uebersetzung der neutestamentischen Briefe, 2 Th. Vorbericht p. XXVIII) hat Bertholdt (Einleitung 6 B. p. 3488 ff.) die Meinung aufgestellt, dafs unser Brief (wie alle seine Briefe) vom Paulus weder griechisch geschrieben, noch griechisch dictirt, sondern aramäisch geschrieben und von Silvanus und Timotheus, welche sich beide in die Arbeit getheilt, übersetzt sei Diese Hypothese entbehrt aber alles Grundes. Denn erstlich würde man wohl zu fragen haben, warum der Apostel dann den Brief an die Römer nicht lieber habe in das Lateinische übersetzen lassen, da doch in Rom gewifs Jeder lateinisch, nicht aber ebenso gewifs Jeder griechisch verstand? Sodann ist zu erwägen, dafs, wäre unser Brief ursprünglich vom Paulus Aramäisch abgefafst, und rührte die gegenwärtige griechische Gestaltung desselben von Silvanus und Timotheus her, diese bei der Uebertragung mit einer Gewandheit und Freiheit verfahren sein müfsten, dafs wir ihre Arbeit nicht mehr als blofse Uebersetzung betrachten könnten, sondern als freie Ueberarbeitung; eine solche aber würden sich die Gefährten des Paulus, Silvanus und Timotheus, wohl kaum mit einer Schrift des gro-

fsen Heidenapostels erlaubt haben. Endlich würde, wäre unser griechischer Brief eine Uebersetzung aus dem Aramäischen, er gewifs auch die Grundsprache überall durchschimmern lassen. Dieses ist aber durchaus nicht der Fall; die Sprache des Briefes trägt in keiner Hinsicht Spuren einer Uebertragung aus einer andern Ursprache an sich, sondern erscheint mit Ausnahme ganz weniger ins Griechische gehüllter Hebraismen ihrem innersten Wesen nach als griechisch. Auch kann es bei dem Apostel Paulus nicht befremden, dafs er, obwohl ein Ἑβραῖος und in Jerusalem zum Schriftgelehrten von einem hochberühmten Rabbiner gebildet, daneben der Griechischen Sprache in so eminentem Grade mächtig war. Denn gehörte Paulus, der ἀνὴρ Ταρσεύς, auch einer von jenen Familien an, welche in ganz gräcisirten Provinzen aus strenger Anhänglichkeit an die Sitte der Väter neben der Griechischen Sprache besonders die Sprache des Vaterlandes festhielten, indem diese sicher zu den Kriterien eines echten Israeliten gerechnet wurde; ward der Apostel auch von seinen streng israelitischen Eltern im angehenden Jünglingsalter nach Jerusalem in Gamaliels Schule gesendet, so hatte er doch vorher in Tarsus Zeit und Gelegenheit genug gehabt, nicht nur mit der Umgangssprache der Griechen, sondern auch mit ihrer Literatur, welche in den berühmten Schulen seiner Vaterstadt nicht minder als zu Athen und Alexandria gelehrt wurde, bekannt zu werden; wiewohl über den letzten Punct eine apodictische Behauptung wohl nie wird können aufgestellt werden. Paulus hat nun unsern Brief nicht attisch geschrieben, sondern bediente sich bei Abfassung desselben der um diese Zeit herrschenden κοινὴ γλῶσσα τῶν Ἑλλήνων, in welcher er durch den religiösen Verkehr mit Hellenisten, ebenso wie die übrigen Apostel, und im Hinblick auf seinen Beruf, auch den Hellenen zu predigen, und während der Erfüllung dieses Berufs sich noch mehr und mehr vervollkommnet hat. Dies erhellt deutlich, wenn man eine nur oberflächliche Vergleichung zwischen den Briefen aus der ersten Zeit und denen aus der Gefangenschaft anzustellen unternimmt. — Betrachten wir die innere Darstellung des ersten Briefes an die Thessalonicher — den Stil, so müssen wir eingestehen, dafs sich in demselben, als dem Abdrucke und dem real-gewordenen Bilde des Geistes unsers Apostels, alle

diejenigen Eigenschaften, welche die schriftstellerische Originalität des grofsen Heidenapostels vorzüglich characterisiren, mit unverkennbaren Zügen abspiegeln. „Eine wahrhaft zärtliche Liebe für diejenigen, die den Glauben an den Erlöser angenommen hatten, eine hohe Begeisterung für die Sache seines Herrn, die ihm über alles heilig, für welche er alles aufzuopfern bereit ist und eine edle Freiheit des Geistes, die ihn über beengende und unwesentliche Formen erhebt und immer das Wesentliche fest und unverrückt ins Auge fassen läfst. Er betrachtet die Sache der Gemeinde ganz als seine eigene und sein volles Herz führt ihn öfter wieder auf denselben Gegenstand zurück, als könne er seinen Lesern nicht dringend genug die heiligen Angelegenheiten und Pflichten ihres christlichen Berufs ans Herz legen. Daher das Lebendige und Eindringliche in seiner Mittheilung. Ohne Absicht ist er beredt, weil er überall aus eigner innerer Erfahrung und aus der lebendigen Erkenntnifs von der Nothwendigkeit der Erlösung redet. Die Lebendigkeit seiner Gedanken verschmäht die gewöhnlichen Formen der Rede. Sie eilen dem Worte voraus und er nimmt sie in seine Darstellung auf, ohne diese doch durch Fremdartiges zu zerreifsen. Er sinnt nicht lange über die Ausdrücke; es bieten sich ihm die treffendsten ungesucht dar. Daher hat seine ganze Ausdrucksweise etwas Natürliches, Ungezwungenes, Einfaches und dennoch Anziehendes. Er redet, als wären seine Leser gegenwärtig, als theilte er ihnen in traulicher Unterredung seine Lehren und Ermahnungen mit. Dennoch findet sich keine Spur von wortreicher Breite, überall Gedrängtheit und Kraft, überall eine apostolische Würde und Geistesfülle." Hemsen, der Apostel Paulus. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. F. Lücke. Götting. 1830 p. 161. — Bei einer solchen grofsartigen Individualität erklären sich dann leicht die verschiedenen Modifikationen, welche die Sprachdarstellung bei ihr annehmen wird, namentlich jene Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit im Gebrauche bedeutungsvoller Wörter, der Schwung in Bildern, in Steigerung der Begriffe, in Enumerationen, die grofse Mannichfaltigkeit der Partikeln, der sinnige Wechsel der Präpositionen, die der Apostel wahrhaft als Träger des Gedankens zu behandeln weifs, der reiche Gebrauch von Synonymen, die grofse Abwechs-

lung des Ausdrucks bei einem und demselben Gegenstande, der Gebrauch seltner und zum Theil von ihm selbst gebildeter Worte, und die reichen Participialconstructionen. Ueberhaupt findet in dieser Beziehung analoge Anwendung auf den grofsen Apostel, was Ewald, die Propheten des Alten Bundes, 1 B. p. 173 von Jesaja sagt: „die Hauptsache bleibt hier, dafs man gar nicht von Jesaja wie von andern Propheten eine besondere Eigenthümlichkeit und beliebte Farbe der ganzen Darstellung angeben kann. Er ist nicht der vorzüglich lyrische oder der vorzüglich rednerische und ermahnende Prophet: sondern wie der Gegenstand es fordert, steht ihm jede Art der Rede und jeder Wechsel der Darstellung leicht zu Gebote, und das gerade begründet hier seine Gröfse, sowie überhaupt einen seiner hervorragendsten Vorzüge." Eben so leicht ergiebt sich aber neben den erwähnten Vorzügen auch Manches, was als Mängel und Unregelmäfsigkeit in den Schriften des gewaltigen Heidenapostels auffallen mufs. Nicht selten ist mit der Fülle der Gedanken und mit der Gluth der Gefühle eine gewisse Formlosigkeit im Ausdruck verbunden, der Reichthum der Productionskraft läfst nicht immer Zeit, die an das Licht gebornen Gedanken, wie Hamann sich ausdrückt, zu erziehen, die Gefühle zu ordnen und zu richten. Oft findet sich Unvollständigkeit und Mangel an Bestimmung des Satzes, oft neben kurzen Perioden, in denen sich die Gedanken wie einzelne scharfkantige Steine an einander fügen, durch gehäufte Incisen verdunkelte, oft plötzliche Digressionen und Uebergänge auf verwandte Gegenstände, angeregt durch irgend ein Wort in der eben begonnenen Ausführung, nachher Rückkehr zum Frühern durch ähnliche Veranlassungen. So pflegt denn nicht selten jene innere Lebendigkeit, die den Apostel in seiner Begeisterung fortrifs, bei Entfaltung seines Gemüths und des Reichthums seiner innern Anschauung, verbunden mit dem Wunsche, die ganze Reihe umfassend zu entwickeln und im Begriffe darzustellen, stilistische Unvollkommenheiten in der Sprachdarstellung nach sich zu ziehen. Nach R. Rothe in seiner sonst trefflichen Schrift: Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21, Wittenberg, 1836, Vorrede p. VIII soll zwar alle anscheinende Regellosigkeit in dem Stile des Apostels Paulus „gerade nur aus der Schärfe der Gedanken,

aus der wohlüberlegten Freiheit der schriftstellerischen Intention und aus der Präcision des Ausdrucks entspringen, die immer, je bewufstvoller sie sind, desto leichter zur Concision wird", allein dieser Meinung über die Stilfertigkeit und logische Exactheit des Apostels können wir unsere Beistimmung nicht wohl geben, ohne uns deshalb an der schriftstellerischen Ehre des grofsen Heidenapostels, dem wir mit inniger Liebe anhangen, zu versündigen. Vgl. auch besonders Tholuck Commentar zum Briefe Pauli an die Römer. Neue Ausarbeitung. 1842. p. 26 ff.

§. 6.

Ueber die Aechtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher.

Dafs der erste Brief an die Thessalonicher den Apostel Paulus zum Verfasser habe, mithin kein untergeschobenes Werk sei, ist von den ältesten Zeiten an bis auf unsere Tage ohne Widerspruch anerkannt, und mit Recht, da der Paulinische Geist, der uns dabei so lebendig entgegenweht, unverkennbar ist, und alles Eigenthümliche, wodurch sich die Schriften des grofsen Apostels auszeichnen, sich in demselben, obschon er kurz ist, beisammen findet. Der Brief selbst giebt sich als ein Schreiben des Apostels Paulus zu erkennen, sowohl dadurch, dafs der Verfasser sich zweimal geradezu als den Apostel Paulus nennt (1, 1; 2, 18), und Aussagen von sich thut, welche nur auf diesen Apostel führen, als auch dadurch, dafs er (1, 1; 3, 2, 6) solche Männer in seiner Gemeinschaft nennt, von denen wir anders woher wissen, dafs sie in einer nähern Verbindung mit dem Apostel standen. Hören wir auf das äufsere Zeugnifs der alten Kirche so ist dies ebenfalls dem ersten Briefe an die Thessalonicher nicht nur günstig, sondern völlig übereinstimmend für seine Aechtheit. Die Kirche hat nie einen Zweifel gegen die Aechtheit unsers Briefes geäufsert. Wenn Eusebius, Bischof von Caesarea in Palaestina † 340, unsern Brief in s. Histor. ecclesiast. 3, 15 zu den ὁμολογουμένοις rechnete, so hatte er dazu das gröfste Recht, da er nicht nur in der einen oder andern Kirche, sondern überall, sowohl in der orientalischen, als auch in der occidentalischen, in der alexandrinischen wie in der kleinasiatischen

und syrischen, sowohl in der nordafrikanischen, als auch in der gallicanischen Kirche für paulinisch angesehen ward. Dafür sind noch jetzt die bestimmtesten Zeugnifse vorhanden. Hinsichtlich der alexandrinischen Kirche bezeugt dies Clemens, Presbyter und Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandrien † ums Jahr 220. Dieser sagt in seinem gelehrten und geistvollen *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* lib. 1 p. 89 A. ed. Sylburg: *τοῦτό τοι σαφέστατα ὁ μακάριος Παῦλος ὑπεσημήνατο, εἰπών· δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἂν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα.* Ebenso deutlich ist das Zeugnifs des Origenes, Presbyter's zu Caesarea † 254, der nicht nur häufig auf Ausdrücke, die in unserm Briefe vorkommen, anspielt, sondern auch den Apostel geradezu als den Verfasser nennt. Vgl. Origenes in epistol. ad Afric. vol. 1 p. 22, wo die Stelle 1 Thess. 2, 14 mit den Worten citirt wird: *καὶ ὁ Παῦλος ἐν τῇ προτέρᾳ τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολῆς ταῦτα — φησίν.* Ferner Origenes contra Celsum lib. 3. tom. 1. p. 458 (ed. Bened.): *πρῶτον σαφήνισον τοῦ ταῦτα λέγοντος τὰς ἐπιστολὰς καὶ ἐνατενίσας τῷ βουλήματι ἑκάστης ἐν αὐταῖς λέξεως (φέρ᾽ εἰπεῖν τῇ πρὸς Ἐφεσίους καὶ πρὸς Κολασσαεῖς, καὶ τῇ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Φιλιππησίους καὶ πρὸς Ῥωμαίους) ἀμφότερα δεῖξον, καὶ ὅτι νενόηκας τοὺς Παύλου λόγους καὶ παραστῆσαι εὐήθεις τινὰς ἢ ἠλιθίους.* — contra Celsum lib. 2 p. 437: *τὴν δὲ φανεῖσαν ἡμῖν εἰς τοὺς τόπους διήγησιν ἐξεθέμεθα ἐν οἷς ὑπηγορεύσαμεν ἐξηγητικοῖς τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς προτέρας ἐπιστολῆς.* — Das *πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* (1 Thess. 5, 21) citirt Origenes mehrmals, wie in Comment. in Matth. p. 489), in Joann. p. 260 ed. Huet. u. a. m. Für die syrische Kirche liefert das Zeugnifs die Peschito, deren Abfassung man gewifs mit Recht an das Ende des zweiten oder allerspätestens ins dritte Jahrhundert setzt, und die 13 paulinische Briefe enthält, unter denen sich auch der erste Brief an die Thessalonicher befindet. Als Repräsentant der Nordafrikanischen Kirche ist Quintus Septimius Florens Tertullianus, Presbyter von Carthago † 220, anzuführen. Dieser citirt Stellen aus jedem Capitel unsers Briefes und führt überhaupt mehr als zwanzig Male den ersten Brief an. Es genügt hier vollkommen, aus dem lib. de resurrectione carnis cp. 24 p. 325 die Stelle anzuführen: quae haec tempora cum Thessalonicensibus disce. Legimus enim:

qualiter conversi sitis ab idolis ad serviendum vivo et vero Deo, et ad exspectandum e coelis filium ejus, quem suscitavit e mortuis, Jesum (1 Thess. 1, 9, 10). Und daselbst p. 339: Et ideo majestas Spiritus sancti perspicax ejusmodi sensuum et in ipsa ad Thessalonicenses epistola suggerit: „de temporibus autem et temporum spatiis, fratres, non est necessitas scribendi vobis, ipsi enim certissime scitis, quod dies Domini quasi fur nocte ita adveniet, quum dicent Pax, et tuta sunt omnia; tunc illis repentinus insistet interitus" (1 Thess. 5, 1—3). Für die kleinasiatische und gallikanische Kirche gilt das Zeugnifs des Irenaeus, Bischof von Lyon † ums Jahr 202, bei dem wir adv. haeres. lib. 5. cp. 6. §. 1. lesen: Et propter hoc apostolus se ipsum exponens explanavit perfectum et spiritualem salutis hominem in prima epistola ad Thessalonicenses dicens sic: Deus autem pacis sanctificet vos perfectos, et integer vester spiritus et anima et corpus sine querela in adventum Domini Jesu Christi servetur (1 Thess. 5, 23). Daselbst lib. 5, cp. 30 §. 2.: hoc et Apostolus ait: cum dixerint pax et munitio, tunc subitaneus illis superveniet interitus (1 Thess. 5, 3). Vom ersten Briefe an die Thessalonicher kommen zwar nur diese beiden Citate vor bei Irenaeus; doch ist zu bemerken, dafs mit Irenaeus die förmlichen Citate aus den Briefen an die Thessalonicher beginnen. Dafs der erste Brief an die Thessalonicher auch in der römischen Kirche als paulinisch anerkannt wurde, dafür würde das Zeugnifs des von Muratori im Anfang des vorigen Jahrhunderts auf der Ambrosiana zu Mailand aufgefundenen lateinisch geschriebenen, mit isagogischen Bemerkungen versehenen und 13 Briefe Pauli (worunter die beiden an die Thessalonicher) enthaltenden Fragments angeführt werden können, wenn dieses seiner eigenen Angabe nach in dem zweiten Jahrhundert, oder, wie Hug in d. Einleitung in d. Schriften des N. T. 1 Th. p. 123 und 2 Th. p. 482 will, in dem Anfange des dritten Jahrhunderts entstanden ist. — Haben die bisher angeführten Zeugen der alten Kirche den Apostel Paulus gerade zu als den Verfasser des ersten Briefes an die Thessalonicher genannt, so zeigen sich sichere Anspielungen auf denselben bereits schon früher bei den Männern, welche die nächsten Schüler und Freunde der Apostel waren und die Reihe der eigentlichen kirchlichen Schriftsteller eröffnen,

bei den sogenannten Patribus apostolicis. Solche Anspielungen darf man wohl finden bei **Clemens**, Bischof oder Presbyter zu Rom gegen Ende des ersten Jahrhunderts, in s. Epist. I ad Corinth. cp. 38 (p. 109 ed. Hefele): ὀφείλομεν κατὰ πάντα εὐχαριστεῖν αὐτῷ (1 Thess. 5, 18); daselbst cp. 42 (p. 112 ed. Hefele) καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι κ. τ. λ. (1 Thess 1, 5). Bei **Ignatius**, Bischof von Antiochien † 116, in epist. ad Polycarp. (p. 236 ed. Hefele): προσευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτοις (1 Thess. 5, 17); ad Ephes. cp. 10 (p. 164 ed. Hefele): καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. Endlich bei **Polycarpus**, Bischof von Smyrna † 168, in s. Epist. ad Philippenses cp. 4 (p. 262 ed. Hefele): ἐντυγχανούσας ἀδιαλείπτως περὶ πάντων (1 Thess, 5,17); daselbst cp. 2 (p. 260): ἀπεχόμενοι τῆς ἀδικίας (1 Thess. 5, 22). Weiter darf noch bemerkt werden, dafs der bekannte Häretiker **Marcion**, zuerst zu Sinope dann zu Rom in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, laut der Angabe Tertullians contra Marcionem 4, 1—7 eine Sammlung von zehn paulinischen Briefen hatte, worunter sich auch der erste und zweite Brief an die Thessalonicher vorfand. Aus allem diesem erhellt also deutlich, dafs unser Brief um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden war, und als heiliges Buch gebraucht, gegen das Ende desselben aber allgemein als ein Werk des Apostels Paulus anerkannt wurde, und dafs daher Eusebius ihn mit gutem Rechte zu den Homologumenen zählen konnte. — So wie nach den geschichtlichen Zeugnissen der alten Kirche der erste Brief an die Thessalonicher unbezweifelt ächt ist, ebenso läfst sich aus der innern Beschaffenheit des Briefes und aus seinen historischen Andeutungen hinlänglich abnehmen, dafs er den Apostel Paulus zum Verfasser habe. Unser Brief enthält nichts, was der Lage des Apostels zur Zeit seiner Abfassung und andern Zeitumständen widerspräche. Nach der Apostelgeschichte wissen wir ganz bestimmt, auf welche Weise Paulus zuerst nach Europa, nach Macedonien gekommen ist; cp. 17, 1—10 wird sein Aufenthalt in Thessalonica erwähnt. Nach der Apostelgeschichte hatte Paulus mit Silvanus (und Timotheus) bei den Thessalonichern den ersten Grund zum Christenthume gelegt, und darum sollten auch

beide aus der Missionsgesellschaft allein als die Wortführer derselben gemifshandelt werden (Apg. 17, 4—10); Timotheus war darauf vom Apostel nach Thessalonica gesendet worden, um den dortigen Christen Muth bei den Verfolgungen, welche die Juden über sie verhängten, einzusprechen, und sie in ihrem Glauben zu befestigen (1 Thess. 3, 5); endlich zur Zeit der Abfassung waren alle drei zu Corinth wieder beisammen (Apg. 18, 5). Wie nun diese Umstände erwarten lassen, so sind die Namen von allen drei Männern im Grufse genannt (1 Thess. 1, 1); wie Paulus nach der Apostelgeschichte kurz vor der Abfassung des Briefes zu Athen gewesen sein mufste (Apg. 17, 14, 15) so setzt es auch unser Brief voraus, wenn er von der Unruhe redet, in welcher er sich bei dem Mangel an Nachrichten von der Lage der Thessalonicher zu Athen befunden habe (1 Thess. 3, 1) Wie Paulus nach der Apostelgeschichte den Timotheus durch die Reisegefährten, die ihn begleitet hatten, aus Beroea nach Athen ruft (Apg. 17, 15), so ist er ihm auch nach diesem Briefe (3, 1) dahin gefolgt, und da die Apostelgeschichte den Erfolg dieses Auftrags mit Stillschweigen übergeht, so ergänzt der Brief die Apostelgeschichte über diesen Umstand so glücklich, wie es nicht der Fall sein würde, wenn Paulus nicht wirklich sein Verfasser wäre; und dieser Umstand ist zugleich ein Beweis, dafs der Verfasser in den Nachrichten von den in dem Briefe vorkommenden Personen von der Apostelgeschichte ganz und gar unabhängig ist. Auch die in dem Briefe beschriebene Gemüthsstimmung des Apostels bei seiner ersten Ankunft zu Thessalonica ist genau so, wie man sie in der Lage und unter den Umständen, unter denen er selbst aufgetreten ist, zu erwarten hatte. Aus dieser Vergleichung des ersten Briefes an die Thessalonicher mit dem hieher gehörenden Abschnitte der Apostelgeschichte geht also deutlich hervor, dafs beide in genauester Uebereinstimmung sind, und doch nicht so sehr in allen Kleinigkeiten, dafs man vermuthen könnte, der Brief sei erst nach der Apostelgeschichte gebildet. Somit sprechen für die Aechtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher äufsere und innere Gründe, wefshalb denn auch die scharfsinnigsten Kritiker, welche die Tradition einer strengen Prüfung zu unterwerfen und oftmals durch

innere Gründe zu entkräften angefangen, die Authentie desselben nicht in Abrede gestellt haben. Vgl. Eichhorn Einleitung in das N. T. 3 B. 1 Hälfte p. 65; de Wette Einleitung ins N. T. §. 127; Credner Einleitung §. 120; und Schleiermacher Einleitung ins N. T. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nach geschriebenen Vorlesungen herausgegeben von G. Walde. Berlin. 1843. p. 147 ff. —

§. 7.

Angriffe auf die Aechtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher.

Bei der Kräftigkeit und Uebereinstimmung der Zeugnisse in der ältesten Kirche, und bei dem Eindrucke apostolischer Originalität, den der erste Brief an die Thessalonicher im Allgemeinen von jeher in der Kirche gemacht hat, muſs es in der That auffallen, daſs derselbe, nachdem er sich so lange der allgemeinsten Anerkennung erfreut hatte, erst in unsern Tagen Zweifel und Widerspruch erfahren hat, und zwar auf eine so eingehende Weise, daſs darüber nicht weggesehen werden kann und darf. F. Ch. Baur nämlich hat in seinem Werke „Paulus der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart. 1845. p. 480 ff." zuerst seine kühnen Angriffe auch auf den ersten Brief an die Thessalonicher ergehen lassen und aus innern Gründen den nicht apostolischen Ursprung desselben nachzuweisen gesucht. Bevor wir an die Widerlegung der Zweifel dieses sonst scharfsinnigen Kritikers an der Aechtheit unsers Briefes übergehen, bemerken wir, daſs manche angegebene Merkmale der Unächtheit im Besondern und Einzelnen nach ihrem Gehalt und Werth hier noch dahin gestellt bleiben müssen, da für die weitere Beleuchtung derselben sich im Verlaufe der Erklärung die passendste Gelegenheit darbieten wird. Baur stellt unter seinen Zweifeln gegen die Aechtheit den Mangel an allem specifischen und speciellen Inhalte oben an; er sagt: „Der zweite dieser Briefe ist von der Kritik schon angefochten worden, der erste hat noch keinen Verdacht erweckt, wovon

jedoch die Ursache mehr nur in seinem minder bedeutenden, durch nichts Specifisches und Specielles ausgezeichneten Inhalt zu liegen scheint. In der ganzen Sammlung der paulinischen Briefe giebt es keinen, welcher allen andern in Hinsicht der Eigenthümlichkeit und Gewichtigkeit des Inhalts so sehr nachsteht, wie 1 Thess.; mit Ausnahme der 4, 13—18 enthaltenen Vorstellung tritt nicht einmal irgend eine dogmatische Idee mit besonderer Bedeutung hervor, wie dies doch in den Briefen an die Epheser, Colosser, Philipper und selbst in dem kleinen Briefe an den Philemon der Fall ist; der ganze Inhalt besteht in allgemeinen Belehrungen, Ermahnungen, Wünschen, wie sie in den übrigen Briefen dem Hauptinhalt nur beigegeben sind, hier aber ist, was sonst nur Nebensache ist, zur Hauptsache gemacht. Diefs könnte zwar zunächst der Meinung von der Aechtheit des Briefes sehr günstig zu sein scheinen, er bietet ja so der Kritik nichts dar, woran sie sich halten könnte, allein die Bedeutungslosigkeit des Inhalts, der Mangel an allem speciellen Interesse, und an einer bestimmt motivirten Veranlassung ist an sich schon ein Kriterium, das gegen den paulinischen Ursprung spricht." Es hält in der That schwer selbst bei nur oberflächlicher Betrachtung des Inhalts des ersten Briefes an die Thessalonicher solchen Beschuldigungen auch nur etwelche Beistimmung geben zu können. Wollen wir auch einräumen, dafs es dem Apostel bei Abfassung des Briefes lediglich um die Entwicklung dieser oder jener einzelnen Lehre nicht zu thun gewesen ist (vgl. indefs cp. 4, 13 ff.), so hat doch nichts destoweniger der Inhalt unsers Briefes einen ebenso paränetischen wie didactischen, einen sowohl ethischen als dogmatischen Character; beides ist eng in einander verflochten und durch einander bestimmt, indem die Lehrerörterungen durch die eingefügten Ermahnungen oder persönlichen Beziehungen und umgekehrt diese auch wieder durch jene veranlafst worden. Dabei ist der Inhalt des ersten Briefes an die Thessalonicher weit entfernt gedankenleer zu sein; vielmehr finden wir in demselben einen grofsen Reichthum von Gedanken, und zwar von erhabenen Gedanken und tiefen Ansichten, finden die schönsten Entwicklungen (wofür den Erweis der Commentar liefert), einen tiefen Blick in den

Zustand der Heidenwelt, eine ideale Ansicht von dem, was jeder Christ sein und werden soll, finden die schönsten Züge von der Uneigennützigkeit und liebevollen Aufopferung unsers Apostels, von seinem demüthigen und dankbaren Sinne, von seinem alle Gemeinden mit Liebe umfassenden Herzen. Kurz der Inhalt unsers Briefes erscheint durch und durch paulinisch, im dogmatischen wie im moralischen Theile ist nichts, was Paulus nicht gedacht haben könnte, nichts, was sich nicht auf seine Grundansicht zurückführen liefse. Dafs alle die andern Briefe nichts Analoges zeigen, erklärt sich aus der Verschiedenheit des Inhalts; denn die Verschiedenheit der einzelnen Briefe setzt nothwendig innere und äufsere Abweichungen von einander voraus; aber alle andern Briefe können auch nichts Analoges zeigen, weil in ihnen allen die Form der Beweisführung und Polemik vorherrscht. Daher kann durch Gründe, wie diese von Baur angeführten, die Aechtheit unsers Briefes in Nichts schwankend gemacht werden. Was noch den Zweifel gegen eine bestimmt motivirte Veranlassung zur Abfassung unsers Briefes anlangt, so glaube ich nach dem, was §. 3 verhandelt worden, darüber kein Wort mehr verlieren zu müssen. — Weiter will Baur in Thatsachen, wie sie in dem Inhalte unsers Briefes und in seiner Uebereinstimmung hauptsächlich mit der Apostelgeschichte augenscheinlich vorliegen, die entscheidendsten Resultate für die Unächtheit unsers Briefes entdeckt haben. Er fährt l. c. p. 481 fort: „Es ist jedoch nicht blofs dieses (eben widerlegte) Negative, was auffallen mufs, bei näherer Betrachtung verräth der Brief auch eine Abhängigkeit und Unselbstständigkeit, wie sie sich sonst bei keinem ächten paulinischen Briefe findet. Der Hauptinhalt desselben ist nichts anders, als eine sehr gedehnte, die Thessalonicher nur an das ihnen schon Bekannte erinnernde Auseinandersetzung des uns aus der Apostelgeschichte bekannten geschichtlichen Hergangs der Bekehrung der Thessalonicher, sei es, dafs der Verfasser des Briefs dieses geschichtliche Material unmittelbar aus der Apostelgeschichte oder aus einer andern Quelle genommen hat. Gleich 1, 4 ff. ist nur davon die Rede, wie der Apostel das Evangelium bei den Thessalonichern verkündet und wie sie es aufgenommen haben, cp. 2, 1 wird noch

bestimmter auf die Umstände, unter welchen der Apostel nach Thessalonica gekommen war, und auf die Art und Weise, wie er bei ihnen gewirkt habe, zurückgewiesen, ebenso wird cp. 3,1 ff. nur das nicht lange zuvor Geschehene, das die Thessalonicher schon wufsten, erzählt. Ueberall ist nur von Dingen die Rede, welche den Lesern, wie der Verfasser durch das immer wiederkehrende εἰδότες 1, 4; αὐτοὶ γὰρ οἴδατε 2, 1; καθὼς οἴδατε 2, 2; μνημονεύετε γὰρ 2, 9; καθάπερ οἴδατε 2, 11; αὐτοὶ γὰρ οἴδατε 3, 3; καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε 3, 4; οἴδατε γὰρ 4, 2, sich selbst gestehen mufs, schon bekannt waren, und diese fortgehende Recapitulation einer gar nicht alten, sondern noch ganz neuen Geschichte geschieht noch überdies mit mehr oder minder deutlichen Reminiscenzen an andere paulinische Briefe, namentlich die Corintherbriefe. Die Stelle 1, 5 ist augenscheinlich der Stelle 1 Cor. 2, 4 nachgebildet, 1, 6 der Stelle 1 Cor. 11, 1; ebenso lautet 1, 8 wie Röm. 1, 8 u. s. w. Im Gedanken und Ausdruck klingen so besonders in den beiden ersten Capiteln die Corintherbriefe durch. Unter den auf die Bekehrungsgeschichte der Thessalonicher sich beziehenden Stellen ist die 2, 14—16 besonders merkenswerth. Diese Stelle hat ein ganz unpaulinisches Gepräge, und man sieht es der ganzen Fassung der Stelle an, dafs ihre Quelle nur die Erzählung der Apostelgeschichte ist." Hier ist vorerst, ohne der Erklärung des Einzelnen vorzugreifen, etwas zu verweilen. Baur behauptet also, der Hauptinhalt unsers Briefes sei nichts anders als eine sehr gedehnte, die Thessalonicher nur an das ihnen schon Bekannte erinnernde Auseinandersetzung des uns aus der Apostelgeschichte bekannten geschichtlichen Hergangs der Bekehrung der Thessalonicher. Diese Behauptung beruht aber lediglich auf Verkennung sowohl der brieflichen Eigenthümlichkeit, als auch der Stimmung Pauli an sich, und gegen die Thessalonicher. Allerdings erinnert der Apostel die Gemeinde zu Thessalonica in seinem Schreiben an die Art, wie er unter ihnen gewirkt, an seine Leiden und Verfolgungen, die er sowohl kurz zuvor zu Philippi, als auch zu Thessalonica um des Evangeliums willen erlitten, an das Beispiel der Arbeitsamkeit, das er ihnen gegeben, an die Ermahnungen, die er ihnen ertheilt, an seine innige Liebe, die

er zu ihnen hege u. s. w., aber das Alles nicht in gedehnter und weitschweifiger Art, sondern gedrängt und kräftig, und ganz so, wie sein Gemüth von dem, was er abhandelte, durchdrungen war. Ueberhaupt bekundet der Brief insbesondere in allen den Stellen, welche auf die Bekehrung der Thessalonicher und auf das Schicksal des Apostels hinweisen, eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit, welche ihn auf vortheilhafte Weise von allen andern Briefen auszeichnet. Somit erscheint auch dieser Verdachtsgrund des Kritikers ohne alles Gewicht. Weiter hat die Vergleichung unsers Briefes mit den übrigen Briefen des grofsen Apostels Baur zu dem Resultate geführt, dafs in den beiden ersten Capiteln des ersten Briefes an die Thessalonicher im Gedanken und Ausdruck besonders die Corintherbriefe durchklingen. Indefs wenn es an entsprechenden paulinischen Aeufserungen und Bestimmungen, besonders in den Corintherbriefen, offenbar nicht fehlt, so beweist dieses Verfahren doch in so fern nicht, was es beweisen soll, als zum Theil die parallelen Ausdrücke sich in sehr verschiedenen Gedankenverknüpfungen wiederfinden. Denn vergleichen wir die von Baur angegebenen Stellen der ersten beiden Capitel unsers Briefes mit denen aus den Corintherbriefen, so finden wir zwar, wie das des Apostels Geist und Sprache mit sich bringt, einige Aehnlichkeit in Worten und Gedanken wieder, aber bei aller dieser Aehnlichkeit doch die gröfste Selbstständigkeit, finden lauter eigene Gedanken, natürliche Gedankenfolge, gute Ordnung und die deutlichsten Spuren von ächt paulinischen Gesinnungen, durchaus nichts von absichtlicher Nachahmung, nichts was durch die Umstände und den gleichen Zweck sich nicht erklärte. Gerade aber das Zusammentreffen dessen, was den paulinischen Briefen verwandt ist, mit solchem, was sonst in solcher Wendung bei Paulus sich nicht finden läfst, wenn es nur nichts der paulinischen Eigenthümlichkeit nachweisbar ganz fremdes ist, scheint uns ein wichtiges Merkmal der Aechtheit zu sein; denn Einer der paulinische Briefe vor sich hatte und darnach einen andern unter dem Namen Paulus schreiben wollte, würde sich mehr als abhängiger Nachahmer erwiesen haben. Somit mufs auch diese Behauptung Baur's gar sehr von factischer Gewifsheit ferngehal-

ten werden, und das um so mehr, als ich die Behauptung mit Sicherheit durchzuführen mich getraue, dafs kein Wort in unserm Briefe irgend einem andern Briefe des Apostels nachgebildet sei, und dafs ungeachtet der Aehnlichkeiten doch bei den vielen unserm Briefe allein angehörigen Stellen die Verschiedenheit der beiden ersten Capitel des ersten Briefes an die Thessalonicher im Gedanken und Ausdruck und der Corintherbriefe sich bestimmt nachweisen lasse. Was endlich die Behauptung Baur's, dafs der Verfasser unsers Briefs sein geschichtliches Material unmittelbar aus der Apostelgeschichte oder aus einer andern Quelle genommen habe, betrifft, so fehlt derselben in jeder Hinsicht der eigentliche Mittel- und Haltpunct. Denn abgesehen von dem, was oben §. 6 nachgewiesen, wonach sich bei Vergleichung unsers Briefes mit der Apostelgeschichte Alles so in einander fügen läfst, dafs sich die Erwähnungen in unserm Briefe und in der Apostelgeschichte ergänzen, doch so, dafs Jedes seinen Gang für sich geht und nicht eins nach dem andern gebildet ist, kann hier ein anderer Kritiker angeführt werden, dessen Wort gewifs von Entscheidung ist. Vgl. Schleiermacher Einleitung ins N. T. p. 150, wo es heifst: „Die Art wie Paulus in 1 Thess. die unmittelbar vorhergegangenen Begebenheiten in Philippi und die Rückkehr des Timotheus (vgl. 1 Thess. 3, 1—6 und Apg. 17, 14; 18, 5) erwähnt, beweist theils, dafs dies nicht künstlich aus der Apostelgeschichte gemacht ist, weil dort eine Aussendung des Timotheus nach Thessalonica nicht erwähnt ist, theils dafs der Brief nicht lange nachdem Timotheus wieder zu Paulus gestofsen ist, kann geschrieben sein, weil die kleinen Umstände sonst nicht vorkommen würden. Diese Uebereinstimmung ist nun von der Art, dafs sie die Aechtheit des Briefes beweist, so dafs wir nach innern Merkmalen weiter nicht zu fragen haben, sondern Gedanken, Composition, Stil defshalb für paulinisch zu halten haben, weil sie sich hier vorfinden." Baur legt zur Begründung seiner Ansicht ein bedeutendes Gewicht auf die Stelle 1 Thess. 2, 14—16, welche ein ganz unpaulinisches Gepräge haben soll. Allein solche subjective Empfindung über den Eindruck einer Stelle ist das Letzte, was in Sachen der Kritik gehört werden darf, zumal es zur Genüge

erwiesen werden kann, wie in solchen Fällen in der Regel der Anstofs nicht in der Stelle, sondern in der Betrachtungsweise liege. Vgl. über diese ein so entschiedenes paulinisches Gepräge an sich tragende Stelle das Nähere im Commentar. Für begründete Zweifel an der apostolischen Aechtheit einer Schrift ist es doch wohl besonders nöthig, dafs sich in den geschichtlichen Andeutungen auf Zustände oder Verhältnisse des Verfassers und der Gemeinde solche Voraussetzungen und Bestimmungen nachweisen lassen, welche im Vergleich entweder mit einander oder mit sonstigen glaubwürdigen Berichten unlösbare Widersprüche erhalten und dadurch den angenommenen Gesichts- und Standpunkt des Verfassers schwankend machen. Aber derartiges läfst sich bei unserm Briefe durchaus nicht nachweisen, vielmehr ist derselbe durch seine Thatsachen auf eben eine solche Weise beglaubigt, wie jene andern von Baur allein als paulinisch anerkannten Briefe. Daher wird auch diese Hypothese Baur's nicht im Stande sein, selbst den leisesten Zweifel an der Aechtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher zu begründen. — Von den weiteren einzelnen Argumenten Baur's, welche sich durch unbefangene Betrachtung und Exegese der bezüglichen Stellen erledigen und in Betreff deren ich auf die im Commentare gegebenen Erklärungen verweise, will ich an diesem Orte nur noch eins hervorheben, welches sich auf den Abschnitt cp. 4, 14—18 bezieht. Baur sagt nämlich l. c. p. 484: „Was der Brief in dem Abschnitt 4, 14—18 noch besonders über die Auferstehung der Todten und über das Verhältnifs der Entschlafenen und Lebenden zu der Parusie Christi enthält, schliefst sich scheinbar an 1 Cor. 15, 52 sehr gut an, aber es geht auch wieder weit darüber hinaus und giebt eine so concrete Vorstellung der überschwänglichen Sache, wie wir sie sonst nirgends bei dem Apostel finden. Indefs kann dies nach dem Vorgang der genannten Stelle dem Briefe nicht als unapostolisch angerechnet werden, wäre nur sonst sein apostolischer Character besser bewährt. Da dies jedoch nicht der Fall ist, und da ferner nicht nur die Ermahnung über die Parusie eine sehr wichtige Stelle einnimmt (4, 13—18; 5, 1—11), sondern auch sonst der Gedanke an sie als leitend durchblickt (vgl. 1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 2; 5, 20), so

kann schon der erste Brief nur aus demselben Interesse für die Parusie hervorgegangen sein, das im zweiten noch characteristischer sich ausspricht. In diesem Hauptgedanken hängen beide Briefe so eng zusammen, daſs sie nicht von einander getrennt werden können, und es kann daher auch schon der Hauptzweck des ersten Briefes nur in die Absicht gesetzt werden, eine beruhigende Belehrung über die Parusie, wie sie die Christen jener Zeit bedurften, zu geben." Hier spricht der Kritiker also offen aus, was die Abfassung und Unterschiebung des ersten Briefes an die Thessalonicher habe veranlassen können. Muſs man nun gleich dies als möglich zugeben, daſs unser Brief aus dem angegebenen Grunde durch einen Nachmacher ins Leben getreten sei, so spricht doch sehr viel gegen die Wahrscheinlichkeit und noch mehr gegen die Wirklichkeit und Nothwendigkeit eines solchen Verlaufs der Sache. Denn die ganze Art und Weise, wie der Nachmacher, zumal einer der gewöhnlichen Nachmacher in damaliger Zeit, seinen Plan ausführt, erscheint sehr unbedachtsam, sonst würde er den für seinen Zweck erforderlichen Inhalt unter sachgemäſser Verwendung der herbeigeschafften passenden Mittel sicherlich in Einem Briefe zusammengefaſst haben. Sodann würde, wer aus einer etwas spätern Zeit einen solchen Brief unter dem Namen des Paulus hätte schreiben wollen, gewiſs die Parusie Christi nicht als eine so nahe haben erwarten lassen, eine Erwartung, welche schon durch den dazwischen verflossenenen Zeitraum berichtigt worden. Vielmehr würde ein Solcher ein besonderes Interesse gehabt haben, zu mahnen, daſs man diese Parusie nicht zu bald erwarten, daſs man nicht irre werden solle, wenn sich dies mehr in die Länge ziehe. Aber gerade das, was sich im ersten Briefe an die Thessalonicher über die Erwartung der zweiten Parusie Christi vorfindet, trägt ganz das Gepräge dieser ersten mit gespannter Sehnsucht seiner baldigen Wiederkunft entgegensehenden Zeit an sich. Nur in dieser ersten Zeit konnten solche Erscheinungen der mit dieser Erwartung sich verbindenden Aufregung, wie sie bei der Gemeinde zu Thessalonica sich zeigt, vorkommen; nur da konnte eine solche Besorgniſs entstehen, daſs die Entschlafenen so sehr nachstehen würden den aus die-

ser Generation noch Lebenden, welche Zeugen der Wiederkunft Christi sein würden. Daher ist die Art, wie in diesem Briefe von der zweiten Parusie Christi gesprochen wird, statt, wie Baur meint, ein Merkmal der Unächtheit desselben zu sein, vielmehr das sicherste, augenscheinlichste Merkmal davon, dafs dieser Brief aus keinem andern Zeitpunkte herrühren kann. Ueberblicken wir jetzt noch einmal die von Baur gegen die Aechtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher erhobenen Zweifel, so leuchtet aufs deutlichste ein, dafs sie alle durchaus nicht von der Art sind, um unsere auf den gewichtigsten äufsern und innern Gründen beruhende Ueberzeugung von der Aechtheit dieses Briefes nur irgend schwankend machen zu können. —

§ 8.

Exegetische Hülfsmittel zur Erklärung der beiden Briefe an die Thessalonicher.

Da Pelt in der Einleitung seines Commentars p. XXXV—XLVIII in einer sehr ausführlichen und gelehrten Abhandlung Alles, was hieher gehört, vollständig angegeben hat, so mögen hier aus der grofsen Anzahl nur die wichtigsten Hülfsmittel namhaft gemacht werden, welche von mir für den ganzen Commentar benutzt und citirt sind.

I. Von den über das ganze Neue Testament oder über die Paulinischen Briefe sich erstreckenden exegetischen Werken sind vorzüglich zu merken.

1) Johannes Chrysostomus, Bischof von Constantinopel † 407. Von ihm Ὁμιλίαι XVI in epp. ad Thessall. im 6 Bande der Ausgabe des Fronton le Duc, Frankfurt. 1698.

2) Theodorus von Mopsvestia † 429, dessen ausgezeichnete Commentare leider verloren sind bis auf Fragmente, welche gesammelt hat O. F. Fritzsche Theodori Episcopi Mopsvesteni in N. T. commentariorum quae reperiri potuerunt. Turici 1847. —

3) Theodoret, Bischof von Cyrus † 457. Ἑρμηνεία der paulinischen Briefe, nach der Hallischen Ausgabe Theodoreti opp. tom. III. ed. J. A. Nösselt, welcher Theil außer dem Commentar über die paulinischen Briefe auch die Kirchengeschichte enthält. —

4) Oecumenius, Bischof von Tricca um 990. Ἐξηγήσεις παλαιαί, nach der Morellischen Ausgabe der Opp. Paris 1630. 2 Voll. —

5) Theophylaktus, Erzbischof der Bulgaren † 1107, nach der Ausgabe Commentarii in epp. Pauli. London. 1636.

6) Desiderius Erasmus von Rotterdam † 1536. Paraphrases in omnes epistolas Pauli apostoli germanas. Basel. 1521. —

7) Ulrich Zwingli † 1531. Adnotationes in evangelicam historiam de Domino nostro Jesu Christo per Matthaeum, Marcum, Lucam et Joannem conscriptam, epistolasque aliquot Pauli. Zürich 1539. p. 518—539. —

8) Johannes Calvin † 1564. Johannis Calvini in omnes N. T. epistolas commentarii ed. Tholuck. Halle 1834. Vol. 2. —

9) Heinrich Bullinger † 1575. Commentarii in omnes apostolicas epistolas. Zürich 1544. p. 498—551. —

10) Hieronymus Zanchi † 1590. Hieronymi Zanchii Commentarius in D. Pauli epistolas. Neustadt 1594. —

11) Theodor Beza (eigentlich Th. de Bèze) † 1605. Theodori Bezae annotationes majores in Novum Testamentum. 2 Voll. 1594. —

12) Hugo Grotius † 1645. Annotationes in Nov. Testamentum. Tom. 2. pars 1. Erlang. u. Leipz. 1756. —

13) Abraham Calov, Professor zu Wittenberg † 1686. Biblia N. T. illustrata. vol. 2. Frankfurt 1576. p. 850—926. —

14) Joh. Christoph Wolf, Pastor zu Hamburg † 1739. Curae philologicae et criticae in X posteriores s. Pauli epistolas. Hamburg 1738. —

15) Joh. Albert Bengel † 1752. Gnomon N. T. nach der zweiten Ausgabe. Tübing. 1759. —

16) Joh. David Michaelis † 1791. Paraphrasis und Anmerkungen über die Briefe Pauli. 2 Ausg. Bremen und Göttingen 1769. —

17) Georg Rosenmüller. Scholia in N. T. Tom. IV. 3 Ausg. Nürnberg. 1790. —

18) Joh. Friedrich Weingart. Commentarius perpetuus in decem apostoli Pauli quas vulgo dicunt epistolas minores. Gotha 1816. —

19) Hermann Olshausen. Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments. Vierter Band. Neue Auflage. Königsberg 1844. —

20) W. M. L. de Wette. Kurz gefafstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. Zweiten Bandes dritter Theil, kurze Erklärung des Briefes an die Galater und der Briefe an die Thessalonicher. Zweite Auflage. Leipzig 1845. —

II. Von den besonderen Auslegungen der Briefe an die Thessalonicher haben wir zu nennen

1) Joh. Alphons Turretin zu Genf † 1737. Commentarius theoretico-practicus in epp. ad Thessalonicenses. Opus posthumum ex praelectionibus ortum ultima vice a. 1734 habitis. Basel 1739. —

2) Th. Chr. Tychsen. Commentarius in epistolas Pauli ad Galatas Ephesios Thessalonicenses. 3 Ausg. Götting. 1823. Diese Bearbeitung bildet in dem Koppeschen Bibelwerk den 6ten Theil. —

3) Johann Friedrich von Flatt. Vorlesungen über die Briefe Pauli an die Philipper, Colosser, Thessalonicher und an Philemon. Nach seinem Tode herausgegeben von seinem Neffen Chr. Fr. Kling. Tübingen 1829.

4) **Ludwig Pelt.** Epistolas Pauli apostoli ad Thessalonicenses perpetuo illustravit commentario et copiosore expositionum e patribus ecclesiasticis collectarum instruxit delectu. Greifswald. 1830. —

5) **Heinrich August Schott.** Epistolae Pauli ad Thessalonicenses et Galatas. Textum graecum recognovit et commentario perpetuo illustravit. Leipzig 1834. —

Auslegung.

5) Ludwig Pelt. Epistolas Pauli Apostoli ad Thessalonicenses [illegible] Gryphiswaldiae 1830. —

6) Hermann August Schott. Epistolae Pauli ad Thessalonicenses et Galatas. Textum graecum recognovit et commentario perpetuo illustravit. Lipsiae, 1834. —

Cap. I. 1.

Zuschrift und Grufs.

1. *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Vs. 1. Der Brief beginnt, wie alle übrigen paulinischen Briefe, mit der Aufschrift oder der innern Ueberschrift und mit dem eigenthümlichen apostolischen Segenswunsche. Die Aufschrift enthält nach der bekannten griechischen Sitte zunächst den Namen des Briefstellers, sodann die Anrede an den, an welchen der Brief gerichtet ist. Das einfache Thema der Aufschrift lautet: *Παῦλος τῇ ἐκκλησίᾳ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*, welches nach der verschiedenen Tendenz der Briefe verschieden erweitert und ausgeführt wird. — *Παῦλος.* Ueber den Namen vergl. Winer's biblisch. Realwörterbuch unter dem Worte, wo sich die litterarischen Angaben trefflich zusammengestellt finden. Man hat früher darauf Wichtigkeit gelegt, zu untersuchen, woher der Apostel den Namen Paulus bekommen habe. Einige haben gemeint, er sei ihm bei der Taufe gegeben, als ob damals die Taufe mit Namengebung verbunden gewesen wäre. In meinem Commentar zu Philemon p. 1 ff. bin ich früher der Ansicht des Hieronymus Comm. in Philipp. 3, 5, tom. IX. p. 290 beigetreten, nach welcher der grofse Heidenapostel „a primo ecclesiae spolio, proconsule Sergio Paulo, victoriae suae tropaea retulit erexitque vexillum, ut Paulus ex Saulo vocaretur (Apg. 13, 7, 9)", allein wahrscheinlicher will mir jetzt scheinen, dafs Paulus diesen Namen schon früher hatte, wie die Juden häufig griechische oder lateinische Namen aufser ihren jüdischen annahmen, welche entweder Uebersetzung derselben waren oder ähnlich klangen. — Aufser sich selbst nennt Paulus als Mitgrüfsende im ersten und zweiten Briefe an die Thessalonicher den Silvanus und Timotheus, wie im ersten Briefe an die Corinther den Sosthenes,

im Briefe an die Colosser den Timotheus und im Briefe an die Galater sämmtliche bei ihm gegenwärtige christliche Mitbrüder (καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ), aber weder als Mitverfasser, noch als Gewährsmänner, denn deren bedurfte der Apostel nicht, auch nicht weil er durch den einen oder andern, wie Pelt und Olshausen der Meinung sind, den Brief niederschreiben liefs, denn der Schreiber hat ja als solcher keinen Antheil an dem Briefe selbst, was doch bei dem der Fall sein mufs, welcher in der Adresse mit aufgeführt wird, sondern offenbar aus dem einfachen Grunde, weil er mit Silvanus und Timotheus die Gemeinde in Thessalonica gestiftet und eingerichtet hatte. Paulus läfst seinen Brief aufser in seinem eigenen Namen zugleich auch im Namen des Silvanus und Timotheus ergehen, so dafs die Thessalonicher das Schreiben des Apostels zugleich auch als ein Schreiben des Silvanus und Timotheus, welche hiermit dieselben Lehren, Ermahnungen u. s. w. an sie gerichtet wissen wollen, betrachten sollten. Silvanus und Timotheus erscheinen demnach als damals bei dem Apostel befindliche, der Gemeinde zu Thessalonica bekannte und bei derselben in Ansehn stehende Lehrer. Dabei bleibt zwar die Möglichkeit, dafs entweder Silvanus oder Timotheus den Brief geschrieben habe, aber immer nur insofern als uns überhaupt der Schreiber ganz unbekannt ist. — Σιλουανός. Silvanus, ein bei den Römern sehr gewöhnlicher Name, vgl. Ammian. Marc. 28, 4, findet sich in den paulinischen Schriften nur noch 2 Thess. 1, 1 und 2 Cor. 1, 19; aufserdem 1 Petr. 5, 12. Es darf wohl als sicher angenommen werden, dafs Silvanus mit dem in der Apostelgeschichte öfter vorkommenden Silas einerlei Person sei, da uns andere ähnliche Verkürzungen andersher ebenfalls bekannt sind. Vgl. bei den Classikern Ἀλεξᾶς für Ἀλέξανδρος, Κτῆσις für Κτησίας, Νῖκις für Νικίας; Σίβυρτις für Σιβύρτιος, Δήμητρις für Δημήτριος, und mehr Beispiele bei Schoemann ad Isaeum p. 274; aus dem N. T. sind zu nennen Δημᾶς wahrscheinlich für Δήμαρχος Coloss. 4, 14; 2 Timoth. 4, 10, Νυμφᾶς für Νυμφόδωρος Coloss. 4, 15. Siehe auch Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 5 Aufl. Leipzig. 1844. p. 113 ff. Wohl zu bemerken ist aber, dafs der Apostel Paulus den Namen Silvanus einmal wie das andere Silvanus, niemals in der verkürzten von Lucas in der Apostelgeschichte gebrauch-

ten Form Σίλας anführt. Vgl. 2 Cor. 1, 19; 2 Thess. 1, 1 mit Apg. 15, 22, 27, 32, 34, 40; 16, 19, 25, 29; 17, 4, 10, 14, 15; 18, 5. Dafs Paulus insbesondere sich solcher Wechselungen der Eigennamen enthalten hat, ersehen wir aus derselben Gleichmäfsigkeit, welche er in Schreibung der Namen Δημᾶς, Λουκᾶς u. a. m. befolgt. Silvanus war ein sehr thätiger Gehülfe des Paulus in der Verbreitung des Evangeliums; er begleitete den Apostel auf dessen zweiten Bekehrungsreise von Antiochien aus durch Kleinasien und Macedonien bis nach Corinth (Apg. 15, 40 ff.). Er scheint hier an der Verkündigung und Lehre auf viel bedeutendere Weise Antheil genommen zu haben, als Timotheus, der gleichfalls bei ihnen war. Daher ward er zu Philippi mit dem Apostel Paulus gefangen gesetzt, während Timotheus frei blieb Apg. 16, 19 ff.; auch wird Silvanus immer vor dem Timotheus genannt Apg. 17, 14, 15; 18, 5; 2 Cor. 1, 19; 2 Thess. 1, 1, theils wohl weil er ein älterer apostolischer Gehülfe war als Timotheus, theils weil er bei den Christen in ganz besonderer Achtung stand (ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς καὶ προφήτης Apg. 15, 22, 32). In Corinth beim ersten Aufenthalte des Paulus daselbst wird er in der Geschichte des Paulus das letzte Mal genannt. Nachher finden wir ihn noch einmal in der Umgebung des Petrus, bei diesem mufs er sich befunden haben, als derselbe seinen Brief an die kleinasiatischen Gemeinden schrieb, und er war es, der dieses Schreiben überbringen sollte; denn darauf ist ohne allen Zweifel die Stelle 1 Petr. 5, 12 zu beziehen gegen Winer's Ansicht (in s. biblisch. Realwörterbuch. 2 B. p. 536), dafs es nicht auszumitteln sei, ob der 1 Petr. 5, 12 genannte Silas mit unserm Silvanus Eine Person sei. Vgl. Bleek: der Brief an die Hebräer. 1 B. p. 408. Die Tradition macht den Silas zum Bischof von Corinth, unterscheidet aber von ihm den Silvanus; ersten Bischof von Thessalonica. Vgl. Cellarii dissert. de Sila viro Apost. Jen. 1773. — Τιμόθεος. Timotheus, ein bei den Griechen gewöhnlicher Name (Athenaeus 10, 419, 14, 626), war vermuthlich aus Lycaonien gebürtig und daselbst wahrscheinlich aus Lystra und nicht wohl aus Derbe, wie Heumann zu Apg. 16, 1 anzunehmen geneigt ist. Paulus traf, als er auf seiner zweiten Missionsreise nach Derbe und Lystra in Lycaonien kam (Apg. 16, 1) zu Lystra (Apg. 16, 2 vergl. mit Apg. 20, 4)

den Timotheus, dessen Mutter Eunike und Grofsmutter Lois sehr fromme Christinnen aus den Juden waren (2 Timoth. 1, 5), der Vater ein Heide oder wohl Proselyt des Thors (Apg 16, 3). Durch Mutter und Grofsmutter war von Jugend auf in Timotheus ein frommer heilsbedürftiger Sinn genährt; sie hatten ihn frühzeitig mit dem alttestamentlichen Schriftinhalte vertraut gemacht, und gleich ihnen war er wahrscheinlich schon bei dem ersten Aufenthalte des Apostels Paulus in Lycaonien des Evangeliums theilhaftig geworden (Apg. 14, 6 ff.; 2 Timoth. 3, 15). Es kann jedenfalls für sehr wahrscheinlich gelten, dafs Timotheus durch Paulus selbst bekehrt wurde, da kein anderer als Paulus die erste Heilskunde in jenen Gegenden verbreitete (vgl. 1 Timoth. 1, 2; 2 Timoth. 1, 2; 1 Cor. 4, 17). Gewifs ist, dafs Timotheus, als Paulus auf seiner zweiten Reise wiederum nach Lycaonien kam, als eifriger Bekenner des Evangeliums bei den Christen seines Vaterlandes im besten Rufe stand. Timotheus schlofs sich nun als Gehülfe dem Apostel an, nachdem ihn Paulus als den Sohn einer Jüdin, um sich seiner bei dem Wirken unter den Juden erspriefslicher bedienen zu können, in apostolischer Freiheit des Geistes hatte beschneiden lassen (Apg. 16, 3). Timotheus war ein treuer Gehülfe des Paulus (Apg. 17, 18, 19, 20), der von ihm sagt 1 Cor. 16, 10) er treibe das Werk des Herrn gleich ihm selbst, und ihn an andern Orten sein τέκνον ἀγαπητὸν, und seinen υἱὸν ψυχῆς u. dgl. m. nennt. Auf der zweiten apostolischen Bekehrungsreise finden wir den Timotheus besonders als den Beauftragten des Apostels in Thessalonica und als seinen Gehülfen in Corinth (Apg. 17, 14; 18, 5; 1 Thess. 3, 1—5); auf der dritten als seinen Gesandten von Ephesus aus nach Corinth (Apg. 19, 22 vergl. mit 1 Cor. 4, 17; 16, 10; 2 Cor. 1, 1) und als seinen Begleiter zurück nach Asien (Apg. 20, 4). Auch in Römischer Gefangenschaft finden wir den Timotheus an der Seite des Apostels nach den Briefen an die Colosser (cp. 1, 1), Philemon (1) und Philipper (cp. 1, 1; 2, 19 ff.). Mit ziemlicher Gewifsheit darf angenommen werden, dafs der Timotheus, welcher im Briefe an die Hebräer (13, 23) genannt wird, kein anderer als der Gefährte Pauli war; denn es wird an ihn als ein bekanntes evangelisches Organ erinnert, wenn gleich wir von der dort erwähnten Befreiung oder von einer Gefangenschaft dessel-

ben nichts wissen. Vgl. Bleek l. c. p. 273 ff. Zufolge der beiden Briefe an Timotheus wirkte Timotheus späterhin in und um Ephesus Was anderweitig auf dem Wege kirchlicher Sage noch berichtet wird, ermangelt der historischen Sicherheit zu sehr, als dafs man es für Factum annehmen kann. So soll Timotheus bei der Hinrichtung des Paulus in Rom noch gegenwärtig gewesen, und darauf nach Ephesus, seinem Bischofssitze, zurückgekehrt sein (vgl. Eusebius hist. eccles. 3, 4; Chrysostomus hom. XV in Timoth.; Constitt. app. 7, 46), hier noch längere Zeit als erster Bischof heilsam gewirkt, und bei Gelegenheit einer heidnischen Procession, als er sich mit rücksichtslosem Glaubenseifer in den abgöttischen Volkshaufen gestürzt, unter Steinen und Keulen den Märtyrertod erlitten haben (unter der Regierung des Domitian oder Nerva). Der Sage zufolge soll sein Grab zu Ephesus gezeigt worden sein. Vgl. Böhl, über die Zeit der Abfassung und den paulinischen Character der Briefe an Timotheus. Berlin. 1829. p. 22—46. — An die Angabe des Namens, den Paulus nach bekannter griechischen Sitte seinem Sendschreiben vorangesetzt, sollte sich die Angabe seines öffentlichen Characters anschliefsen, unter welchem er sich als Verfasser des Briefes sonst bei seinen Lesern einzuführen pflegt. Diese Angabe des amtlichen Characters enthält in der Regel dasjenige, was dem, grofsen Heidenapostel in seinem Leben das Wichtigste war, das worauf sein ganzes Ansehn bei den Lesern seiner Briefe beruhte, nämlich sein Verhältnifs zu Christus und seinen Beruf als wahrhaftiger Apostel desselben. Paulus nennt sich daher gewöhnlich im Anfang seiner Briefe *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ,* oft im Gegensatz gegen jede menschliche Berufung mit den Zusätzen *κλητός, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγελίον τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 1; *διὰ θελήματος θεοῦ* 1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 1, 1; Coloss. 1, 1; *κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ* 1 Timoth. 1, 1; *οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς* Gal. 1, 1. Dafs Paulus sich in den Ueberschriften fast aller seiner Briefe als Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes geltend macht, hat, wie Huther (in seinem Commentar über d. Brief Pauli an die Colosser. Hamburg. 1841. p. 47) bemerkt, seinen Grund nicht blofs in dem Gegensatze gegen diejenigen, welche sich auf das Ansehn eines Jacobus oder Petrus berufend ihm keine Autorität zuerkennen wollten, denn

dann bedurfte er einer solchen Bezeichnung nicht in den Briefen an Timotheus, sondern auch in der Absicht, darauf hinzuweisen, daſs er im Schreiben seiner Briefe wie in seiner mündlichen Verkündigung, in seinem ihm übertragenen Amte handle, nicht als eine Privatperson, sondern als der berufene Diener des Herrn in apostolischer Autorität. Die Benennung als Apostel wird von Paulus absichtlich gewählt solchen Gemeinden gegenüber, wo seine apostolische Würde angetastet oder verdächtigt wurde, oder wo es überhaupt nöthig schien, kraft der von Gott angewiesenen Apostelamtes die Angelegenheiten der Gemeinde zu ordnen und herzustellen. Solchen Gemeinden gegenüber durfte die Benennung ἀπόστολος im Eingange der Briefe nicht fehlen; so in den Briefen an die Galater und Corinther. Eben so wenig dann, wenn Paulus an eine ihm bis dahin noch persönlich unbekannte Gemeinde schrieb; hier war er genöthigt, sich als den Mann darzustellen, der das Recht ja die Pflicht habe, sich um ihre geistigen Angelegenheiten zu kümmern; so im Briefe an die Römer. Endlich war diese Benennung auch an ihrer Stelle in einem Circularschreiben an mehrere Gemeinden, wie wir als solches wahrscheinlich den Brief an die Epheser ansehen können (vgl. Schleiermacher's Einleitung ins N. T. p. 134). Aus dem Nichtvorhandensein dieser Umstände ist es dagegen zu erklären, wenn wir die Benennung ἀπόστολος in den Eingängen einiger paulinischen Briefe nicht finden, wie in den Eingängen der Briefe an die Thessalonicher, Philipper und an Philemon. Man hat wohl die Weglassung der Benennung ἀπόστολος in den Briefen an die Thessalonicher daher erklären wollen, weil, wie schon Chrysostomus vermuthet, die Thessalonicher noch Neubekehrte waren, wo es ja dann wohl am ersten nöthig gewesen wäre; oder weil, wie Zwingli (ex verecundia se non vult ab illis separare et sese apostolum nominare), Bullinger, Pelt und Rückert meinen, Paulus sich hier nicht ἀπόστολος nenne aus Bescheidenheit, um nicht zwischen sich, Silvanus und Timotheus einen Unterschied machen zu müssen. Allein abgesehn davon, daſs man nicht begreift, was für eine Bescheidenheit darin liegen soll, wenn man sich scheut einen Jeden mit dem Namen zu benennen, der ihm rechtmäſsig zukommt, wird diese Vermuthung durch die That widerlegt im Briefe an die Colosser und

im zweiten an die Corinther, wo Paulus den Timotheus neben sich hat, und sich selbst als ἀπόστολος, letztern dagegen als ἀδελφὸς bezeichnet. Auch haben Silvanus und Timotheus gewifs nicht auf die Würde eines Apostels Anspruch gemacht. Abzuweisen ist eine noch andere Ansicht Pelts, Paulus habe damals als er die Briefe an die Thessalonicher geschrieben, noch nicht die Gewohnheit gehabt, sich Apostel in den Eingängen der Briefe zu nennen; und ganz verfehlt die Behauptung Schott's, der Apostel habe, da auch Philipp. 1, 1 die Bezeichnung ἀπόστολος fehle, in diesem Puncte keine feste Regel beobachtet. Im Gegentheil ergiebt sich vielmehr bei Vergleichung der Eingänge von den hieher gehörigen Briefen des Apostels, dafs Paulus, wenn er mit Gehülfen gemeinschaftlich Briefe an einzelne Gemeinden schreibt, entweder sich selbst mit dem Prädicate Apostel 1 Cor. 1, 1; Coloss. 1, 1 oder einem andern z. B. δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ Philemon 1 voranstellt, oder dafs er seinen und den Namen der Andern ohne Prädicat zusammenstellt, wie in den beiden Briefen an die Thessalonicher, oder endlich, dafs er seinen und seines Gehülfen Namen unter dem gemeinschaftlichen Prädicate δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ an einander reiht, wie Philipp. 1, 1. Uns scheint daher die Benennung ἀπόστολος in den Eingängen der Briefe an die Thessalonicher defshalb zu fehlen, theils weil der Apostel eben erst von Thessalonica hergekommen war und seine apostolische Würde bei seinen Lesern keinen Widerspruch gefunden, theils weil er in einem familiären und innigen Verhältnisse zu der Gemeinde in Thessalonica stand, der gegenüber er weder eine äufsere Veranlassung dazu sah, noch ein inneres Bedürfnifs jener Geltendmachung fühlte. Ueberhaupt läfst unser Brief, wie der an die Philipper, in dessen Eingange ebenfalls ἀπόστολος fehlt, auf eine grofse und ungestörte Geistesübereinstimmung zwischen dem Apostel und den Christen zu Thessalonica, namentlich auf deren unerschütterliche Anhänglichkeit an seinen Lehrbegriff und ihre entschiedene Anerkennung seines apostolischen Ansehns schliefsen. Denn wäre dies nicht der Fall, so würden wir nach der Analogie anderer apostolischer Briefe auch im Eingange der Briefe an die Thessalonicher die Benennung ἀπόστολος zu finden erwarten dürfen. — An wen der Brief gerichtet sein solle, giebt Paulus an durch die Worte:

τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ. Unter ἐκκλησία *) ist ursprünglich nach classisch hellenischem Sprachgebrauche zu verstehen eine durch den Herold heraus- und zusammengerufene Volksversammlung in Freistaaten, in welcher sich die (freieren und edleren) Bürger eines Staats als eine wirkliche Einheit darstellen, und zwar nicht nur äufserlich, sondern auch innerlich, insofern die Einzelnen in der ἐκκλησία nicht von ihren besonderen Privatinteressen, sondern Alle von dem einen gemeinsamen Interesse für das Beste des Ganzen beseelt sind. Der christliche Begriff der ἐκκλησία schlofs sich gemäfs dem Universalismus des Christenthums in mancher Hinsicht diesem politischen Begriffe des profanen Sprachgebrauchs an. Zunächst wird nämlich unter ἐκκλησία in den neutestamentlichen Schriften die aus den Wohnungen zusammengerufene Menge, eine Volksver-

*) Was die innern Ueberschriften der an Gemeinden gerichteten paulinischen Briefe betrifft, so zerfallen sie in zwei Arten, indem die Briefe an die Galater, Corinther und Thessalonicher τῇ ἐκκλησίᾳ zu Galatia, zu Corinth, zu Thessalonica, der an die Römer, Epheser, Philipper und Colosser τοῖς ἁγίοις zu Rom, zu Ephesus, zu Philippi und zu Colossae gewidmet sind. Diese Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit der Ueberschriften ist durchaus nicht zufällig, sondern steht in einem deutlichen und innigen Zusammenhange mit dem Zustande der Gemeinden selbst, und erhält so kurz und einfach ihre Erklärung. Wo die Christen in einer Stadt noch keine ἐκκλησία bildeten, sondern noch truppenweise in Privathäusern sich versammelten, da schreibt der Apostel auch nicht ἐκκλησία, sondern τοῖς ἁγίοις und umgekehrt. In Thessalonica ist nun keine Spur einer Trennung in Hausgemeinden vorhanden. So scheint wenigstens 1 Thess. 5, 27, wo Paulus diejenigen, welchen der Brief zunächst übergeben wurde, beschwört, dafs der Brief allen Lesern vorgelesen wurde, sehr deutlich auf eine gemeinsame Versammlung hinzudeuten; denn der Sinn kann hier schwerlich der sein, dafs man jedem Einzelnen den Brief vorlesen soll. Vgl. meine Auslegung. So ist ferner, wenn der Apostel 2 Thess. 3, 3, und 6 und 14 eine förmliche Excommunication der Widerspenstigen anordnet, eine solche wohl nur bei einer einheitlich verbundenen und organisirten ἐκκλησία denkbar, wie denn wirklich nur noch an die Corinther eine Forderung der Art gestellt wird. Vgl. Doedes, die Aufschriften und Ueberbringer der kleinen paulinischen Briefe als Zeugen für deren Aechtheit. In den Jaarboecken voor weetenschappenlijke Theologie, 1845. 2 Theil. —

sammlung im unmittelbar profanen Sinne, oder irgend ein ungegewöhnlicher Auflauf von Menschen ohne einen bestimmten Zweck verstanden, vgl. Apg. 7, 38; 19, 32, 39, 40. Dem Worte ἐκκλησία entspricht in dieser Bedeutung das hebräische קָהָל *), das daher die LXX meist durch ἐκκλησία übersetzt haben. Sodann bezeichnet ἐκκλησία bereits mit religiöser Grundbedeutung einen in seinen bestimmten Vorgesetzten repräsentirten Verein, noch eben falls in allgemeiner Beziehung, vgl. Matth. 18, 17. Endlich umfafst ἐκκλησία ausschliefslich im evangelischen Sinne die Kirche nach ihrer allmähligen Entwicklung, d. h. eine solche von Christus gegründete Gemeinschaft, die nur auf Frömmigkeit und Sittlichkeit gegründet ist, von politischen Elementen sich frei gemacht hat oder doch ursprünglich frei erklärt und die Bestimmung in sich trägt, in allmähligem Wachsthum ohne Rücksicht auf nationale und politische Schranken die ganze Menschheit zu umfassen. Vgl. Ullmann in d. Stud. u. Krit. Jahrg. 1835. p. 607. Der historische Grund davon, dafs die Gesammtheit aller derer, welche von dem gleichen Geistesbande des Glaubens und der Liebe durchschlungen Christum als ihren Heilsvermittler freudig anerkennen, mit dem Namen ἐκκλησία benannt worden ist, scheint in der alttestamentlichen Sprachweise zu liegen, nach welcher das Volk Israel als religiöser Verein, als das Volk Gottes קְהַל־יְהוָה oder קְהַל עַם הָאֱלֹהִים genannt wird (Deuteron. 23, 2, 3, 4, 9; Judd. 20, 2), was um so näher

*) Für das Hebr. קְהַל־יִשְׂרָאֵל (5 Mos. 31, 30) bietet die Griechische Uebersetzung des A. T. zwei Ausdrücke: συναγωγὴ und ἐκκλησία. Bekanntlich ist als Benennung der religiösen Versammlungen und Versammlungsörter der Juden gröfstentheils der erstere, für die Christen der letztere Ausdruck in Gebrauch gekommen. Daher von den Ebioniten Epiphanius haer. XXX, 18 meldet: συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν. Sicherlich ist es der Apostel Paulus, dem wir als den Schöpfer der neutestamentlichen Sprache, selbst die Ausprägung des Worts ἐκκλησία in seiner Unterscheidung von dem die kirchliche Versammlung der Juden bezeichnenden συναγωγὴ beilegen können. Ja wir dürfen ihm bei der Ausbildung der christlichen Gemeinde darum das meiste Verdienst zuschreiben, weil er am meisten dazu beigetragen, dieselbe von dem Judenthum loszureifsen und ihre Selbstständigkeit zu sichern. —

lag, als Israel in der Wüste eine versammelte, dem Dienste Gottes geweihte Menge war. Weiter heifst ἐκκλησία (nicht selten mit den Zusätzen θεοῦ 1 Cor. 10, 32; θεοῦ ζῶντος 1 Timoth. 3, 15; oder Χριστοῦ Math. 16, 18; oder κυρίου καὶ θεοῦ u. s. w.) im N. T. nicht nur der Inbegriff aller an Jesum Christum Glaubenden, sondern wie die erste Gemeinde zu Jerusalem so auch die christliche Gemeinde eines einzelnen Ortes (Apg. 8, 1; 18, 22; 1 Cor. 1, 2; Apoc. 2, 1, 8, 12), oder eine einzelne Versammlung von Anhängern Jesu (1 Cor. 11, 18; 14, 19, 23. Namentlich Johannes gebraucht ἐκκλησία nur von einzelnen Gemeinden. Auch in der Beziehung, wo ἐκκλησία die einzelne Gemeinde an einem Orte bezeichnet, läfst sich der Gebrauch von קָהָל sowohl in den Büchern des Alten Bundes als bei spätern jüdischen Schriftstellern nachweisen. Vgl. 2 Chron. 30, 2, und Maimonides, der im Tractat שגגית ausdrücklich bemerkt: כל קהל וקהל וכל שבט ושבט קרוי קהל. Ferner ist die Bezeichnung der einzelnen in der Zerstreuung lebenden jüdischen Gemeinden durch קהילה oder קהלא קרישא, ἐκκλησία ἁγία, bekannt und noch jetzt mehrentheils üblich. Mag nun immerhin der Name ἐκκλησία θεοῦ eine von der jüdischen Gemeinde auf die von Christus gegründete religiöse Vereinigung übergegangene Bezeichnungsweise sein, so können wir doch nimmermehr der Ansicht von Wolfgang Wessely (in d. Zeitschrift für die historische Theologie. Jahrg. 1846. p. 364 ff.) beistimmen, zufolge deren es schon vor Christus im Judenthume eine „Kirche" gegeben haben soll. Man vergl. vorzüglich Ullmann in d. Stud. und Krit. Jahrg. 1835. p. 609, wo es heifst: „Dem Judenthume hat man wohl eine Kirche zugeschrieben, aber mit Unrecht; es ist dies eine falsche Gleichstellung des alten Testaments mit dem neuen, eine Mifskennung des Christenthums oder eine sehr äufserliche Auffassung des Begriffs Kirche, wonach man jede religiöse Gemeinschaft so bezeichnen könnte. Das Judenthum hat eine Theocratie, ein heiliges Gesetz, einen Tempelkultus, eine Synagoge, aber keine Kirche: die Theocratie und das Gesetz sind zugleich politisch, der Tempelcultus national, die Synagoge örtlich und auf Lehre und Gebet beschränkt, das ganze Judenthum ist entschieden particularistisch; zur Kirche fehlen die wesentlichen Elemente der vollkommenen Selbstständigkeit und umfassenden Allgemeinheit

des religiösen Lebens." — Der an sich dem bürgerlichen Leben angehörende Begriff ἐκκλησία erhält seine möglichst höchste religiöse Beziehung und Weihe durch den Zusatz ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ueber die Verbindung dieser beiden Briefen an die Thessalonicher eigenthümlichen Zusatzes sind die Ausleger uneinig, indem Einige denselben mit ἐκκλησία, Andere mit dem zu ergänzenden χαίρειν oder χαίρειν λέγουσι, noch Andere mit dem folgenden χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη verbinden wollen. Prüfen wir die verschiedenen Ansichten näher, so spricht für die erstere, wonach ἐν θεῷ — Χριστῷ mit τῇ ἐκκλησίᾳ zu verbinden, zunächst das Fehlen des Artikels nach τῇ ἐκκλησίᾳ. Zwar hat man bemerkt, dafs die syntactische Regel über die Artikelsetzung, welche Paulus kannte und befolgte (vgl. 1 Thess. 2, 1: τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς), mindestens folgende Redeform erfordere: τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων τῇ ἐν τῷ θεῷ κ. τ. λ., allein im N. T. und namentlich bei dem Apostel Paulus erscheint gar nicht selten, dafs Ausdrücke wie ἐν θεῷ, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ u. a. m. unmittelbar mit einem *Substantivo* verbunden werden, indem sie zur Einheit des Begriffs zusammengedacht sind. Sodann spricht für diese Verbindung der apostolische Gebrauch, die Formel ἐν Χριστῷ in den Grüfsen stets mit den Personen zu verbinden; dies Moment scheint um so mehr beachtenswerth, als ganz undenkbar ist, dafs der Apostel die ihm so theure Gemeinde zu Thessalonica, deren christliche Gesinnung er gleich so hoch preist, sollte ohne alles lobende Epitheton gelassen haben. Die Präposition ἐν drückt ein Sein in etwas oder eine Gemeinschaft mit etwas aus, und der ganze Ausdruck ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ deutet bezeichnender auf dasjenige hin, worin die Kirche ihre wahrhafte Wurzel und ihren bleibenden Grund hat. Treffend daher Calvin: „Verbis (ecclesia in Deo patre et Christo) vere apud Thessalonicenses ecclesiam Dei esse declarat. Est igitur haec nota veluti approbatio verae et legitimae ecclesiae. Simul tamen inde colligendum est, non alibi quaerendam esse ecclesiam, nisi ubi praeest Deus, ubi Christus regnat: non aliam denique esse nisi quae in Deo fundata est, quae Christi auspiciis collecta est et in ejus nomen unita." Wir erklären also: der Gemeinde der Thessalonicher in Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo, d. h. die eine Gemeinde ist in der Gemeinschaft Gottes des Va-

ters (zum Unterschiede einer heidnischen) und Jesu Christi (zum Unterschiede einer jüdischen). Für diese allein richtige Erklärung der Stelle hat sich jetzt auch Winer Gr. p. 155 entschieden, während er früher anderer Meinung war. — Die zweite Auffassung der Worte, wonach ἐν θεῷ πατρὶ — Χριστῷ auf das zu ergänzende χαίρειν λέγουσι bezogen werden soll, vertheidigt Schott nach dem Vorgange des ungenannten Recensenten von Pelts Commentar in d. Hallisch. Allgemein. Literaturzeitung. Jahrg. 1831. № 82. Nach des Letztern Ansicht soll nämlich zufolge der im N. T. gewöhnlichen bei den Griechen *) hingegen überaus seltenen Kürze Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων gesagt sein anstatt Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων — χαίρειν oder εὖ πράττειν sc. λέγουσι d. h. Paulus und Silvanus u. T. entbieten der Gemeinde der Thessalonicher — ihren Grufs. Sodann sollen die Worte ἐν θεῷ πατρὶ nothwendig von dem hinzuzudenkenden χαίρειν sc. λέγουσιν abhängen: Paulus und Silvanus entbieten im Geiste (oder Namen) Gottes u. s. w. den Thessalonichern ihren Grufs, so dafs

*) Bekanntlich pflegten die Griechen ihre Grufsformel auf eine dreifache Weise auszudrücken. Entweder schrieben sie wie Πλάτων Ἀρχύτᾳ εὖ πράττειν (oder χαίρειν) λέγει, oder, welche Form die gewöhnlichste gewesen zu sein scheint, sie liefsen λέγει fort und setzten den einfachen Infinitiv χαίρειν oder εὖ πράττειν (vgl. namentlich die platonischen Briefe, P. III. vol. III. ed. Bekker, wo ohne Ausnahme εὖ πράττειν hinzugefügt wird, z. B. Δίων Διονυσίῳ εὖ πράττειν. Πλάτων Διονυσίῳ εὖ πράττειν), oder endlich sie liefsen selbst den Infinitiv χαίρειν oder εὖ πράττειν weg, was wir besonders da antreffen, wo der Briefsteller durch diese so grofse Kürze seinen Unwillen und seine Verachtung kund geben will. Vgl. Lucian. Conviv. 22: Ἐτοιμοκλῆς φιλόσοφος Ἀρισταινέτῳ. Wohl zu beachten ist nun, dafs gerade diese letzte Art und Weise bei den Schriftstellern der neutestamentlichen Briefe als die geläufigste erscheint. Man vgl. aufser den Ueberschriften der paulinischen Briefe 1 Petr. 1, 1: Πέτρος — ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου. — 2 Petr. 1, 1: Συμεὼν Πέτρος — τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν. — Judas 1: Ἰούδας — τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγιασμένοις — κλητοῖς. Apocal. 4, 1: Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ. Die Verfasser der neutestamentlichen Briefe haben mit dieser sehr kurzen Ausdrucksweise ohne Zweifel nichts weiter bezwecken wollen, als dafs die Leser sogleich erkennen sollten, von wem der Brief geschrieben und an wen derselbe gerichtet sei. —

ἐν θεῷ soviel sei als anderwärts ἐν ὀνόματι θεοῦ. Aber diese ganze Erklärungsweise ist grund- und haltlos. Zwar fehlt wie in den übrigen Briefen des Apostels so auch hier (wahrscheinlich als profan) nach der Angabe der Empfänger das Zeitwort; dasselbe findet in den Briefen des Petrus, in dem zweiten und dritten Briefe des Johannes und in dem des Judas statt. In dem Briefe Jacobi dagegen, ferner in dem Schreiben der Apostel an die Antiochenische Gemeinde (Apg. 15) und in dem Briefe des Claudius an Felix (Apg. 23, 26) finden wir die Grufsformel χαίρειν für χαίρειν λέγω. An unserem Orte dürfen wir jedoch keineswegs χαίρειν λέγουσι ergänzen, da dieser gewöhnliche, kürzere und unbestimmte Grufs durch den volleren in apostolischem Geiste und in herzlicher Anrede gegebenen, welcher in einem für sich bestehenden Satze nachfolgt, gänzlich verwischt wird, was Jacob. 1, 1; Apg. 15 und 23, 26 nicht der Fall ist. — Ganz willkührlich endlich erscheint die dritte Auffassung unserer Worte, wonach die Zuschrift Παῦλος — ἐν θεῷ πατρὶ κ. τ. λ. mit der segenswünschenden Anrede χάρις ὑμῖν κ. τ. λ. unter Weglassung der allerdings kritisch etwas verdächtig scheinenden Worte ἀπὸ θεοῦ πατρὸς κ. τ. λ. in einen Satz verbunden und χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη für dem Griechischen χαίρειν oder εὖ πράττειν entsprechend genommen und mit Παῦλος — τῇ ἐκκλησίᾳ — in unmittelbare Verbindung gebracht werden soll. Allein gegen diese Wortverbindung spricht abgesehen von groben Verstöfsen gegen die Syntax besonders auch die Wortstellung und 2 Thess. 1, 1. Somit bleiben wir bei der erstern Verbindung als der allein richtigen stehen, verbinden ἐν θεῷ — Χριστῷ unmittelbar mit τῇ ἐκκλησίᾳ und sehen diesen Dativ als die einfache Bezeichnung derer an, an welche der Brief gerichtet ist. Im Uebrigen darf hinter Χριστῷ nur ein Kolon, nicht ein Punct gesetzt, am wenigsten ein Absatz gemacht werden, weil die Gedankenverbindung zu eng und der Uebergang zu schnell ist. —

So weit der Eingang des Briefes als Aufschrift, als Anzeige seines Verfassers und seiner Bestimmung; nun der Grufs selbst. Die bei Paulus herrschende Begrüfsungsformel lautet: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 3; 2 Cor. 1, 2; Gal. 1, 3; Ephes. 1, 2; Philipp. 1, 2; Coloss. 1, 2; 2 Thess. 1, 2; Philemon 3). Was zunächst die

Entstehung dieses Grufses betrifft, an dessen weiterer Ausbildung der Apostel Paulus ohne Zweifel einen sehr grofsen Antheil hat, so ist Fritzsche ad Rom. 1, 7 der Meinung, dafs χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη nichts anders besage, als bei den Griechen χαίρειν oder εὖ πράττειν, und dafs der ganze Grufs aus zweien bei den Hebräern üblichen Wünschen zusammengeschmolzen sei. χάρις σοι ἀπὸ θεοῦ „faveat tibi Deus" entspreche der Formel יְהוָה עִמְּךָ, κύριος μετὰ σοῦ (Judd. 6, 12 vergl. mit Luc. 1, 28); εἰρήνη σοι ἀπὸ θεοῦ gebe wieder das hebr. שָׁלוֹם לְךָ, εἰρήνη σοι (Judd. 6, 23; Gen. 43, 23; 1 Sam. 25, 6; 1 Chron. 12, 18; Joh. 20, 19); daher rühre denn auch die Abwechslung der Schriftsteller im N. T., dafs sie bald die εἰρήνη bald die χάρις Gottes ihren Lesern wünschen. Indessen dieser Behauptung kann ich ebenso wenig ganz meine Beistimmung geben, als derjenigen, wonach χάρις καὶ εἰρήνη in jeder Hinsicht dem hebr. חֶסֶד וְשָׁלוֹם gleich kommen soll. Zwar steht חֶסֶד im Alten Bunde immerdar von der frommen Liebe d. i. dem freien Triebe des Geistes, der nicht für sich allein bleiben, sodann in einem Andern sich wiederfinden und eins mit ihm werden will, und wird so ganz vorzüglich von der Liebe Gottes gegen die Seinen gebraucht, aber χάρις hat im Munde des grofsen Heidenapostels eine weit umfassendere und tiefere Bedeutung erhalten, wie denn überhaupt der ganze Ausdruck χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη die Fülle des eigenthümlichen Heils und Segens der Christen in sich beschliefst. Nach unserer Ansicht entsprechen die zwei allbefassenden Elemente des Segenswunsches χάρις καὶ εἰρήνη, jenes (χάρις) der griechischen Grufsformel χαίρειν (vgl. Theodorus Mopsvest. p. 141: τὸ χάρις ὑμῖν οὕτω τίθησιν, ὥσπερ ἡμεῖς τὸ χαίρειν ἐν ταῖς ἐπιγραφαῖς τῶν ἐπιστολῶν εἰώθαμεν), dieses (εἰρήνη) der hebräischen שָׁלוֹם לְךָ *),

*) Der Grufs שָׁלוֹם לְךָ war bei den Christen ursprünglich christlicher Erkennungsgrufs. Es ist darum nicht nöthig, dafs der Gebrauch dieser Worte als Antrittsgrufs von den Christen ganz neu eingeführt worden sei; sie entlehnten denselben, wie es auch mit der Taufe der Fall war, von den Juden. Bei den Juden aber war dieser Grufs ursprünglich Erkennungsgrufs zwischen den Mitgliedern (ἀδελφοῖς) einer und derselben Secte, und zwar wahrscheinlich der Pharisäer (Matth.

der erstern schon in erhöhtem, jedoch ganz verwandtem Ausdruck, der letztern in erhöhter Bedeutung. Ueberhaupt läfst die apostolische Erweitrung und Umbildung des Grundschemas in der gewöhnlichen Form von vorn herein erkennen, dafs das Evangelium nicht herkömmliche Form, sondern in die herkömmliche Form eingehender, aber sie umgestaltender Geist und Leben ist. Die χάρις darf nicht, wie in der Schlufsformel der paulinischen Briefe: ἡ χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ᾽ ὑμῶν als blofse Thätigkeit des Herrn aufgefafst werden, sondern χάρις ist im N. T. und besonders bei dem Apostel Paulus im beständigen Gebrauche von der göttlichen Gnade, sowohl von Gaben und Geschenken göttlicher Milde, als auch von der Gnade im engern Sinne, die sich am Sünder offenbart, indem sie das Unheil der Sünde aufhebt und somit die Quelle alles wahrhaft Erfreuenden und Beglückenden für den Menschen ist. Es kann daher nicht verkannt werden, dafs der neutestamentliche vom Paulus häufiger als von Johannes (Evangel. 1, 14, 16, 17; 2 Joh. 3 verbunden mit ἔλεος und εἰρήνη im apostolischen Grufse) gebrauchte Begriff der χάρις eine bestimmte Beziehung hat auf die Offenbarung und Mittheilung der göttlichen Liebe ἀγάπη in der σωτηρία τοῦ κόσμου, in der Sendung des Sohnes zur Erlösung. Als der Ausflufs, der Segen, das Product der erbarmungsvollen Gnade erscheint die εἰρήνη d. i. das christliche Heil. Der Ausdruck εἰρήνη deutet in eigenthümlich christlicher Bestimmung das innere Wohlsein, die innere Lebensharmonie, überhaupt den Frieden an, der

5, 47 vergl. mit 10, 12). Mit der Ausbreitung des Christenthums in den Ländern semitischer Zunge kam diese Begrüfsungsform auch zu den Syrern (vgl. Hieronymus, comm. in Matth. 10, 12) und Arabern, bei welchen sie ursprünglich Abschiedsgrufs war. Vgl. Assemani biblioth. oriental. I. p. 376. Daher das „pax vobis" beim Anfange des christlichen Gottesdienstes, vgl. Baumgarten, christl. Alterthum. p. 415, 420). Als der Islam das Christenthum aus jenen Gegenden verdrängte, blieb der Grufs سلام عليك die grüfsende Anrede der Moslemim; und noch jetzt grüfsen in Ländern, wo Christen und Muhammedaner neben einander wohnen, die letztern keinen Christen mit diesem heiligen Grufse (vgl. Niebuhr Beschreibung von Arabien p. 487). Vgl. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. Halle. 1832. 1. Bd. p. 323 ff. —

dem Christen aus der Versöhnung mit Christo zufliefst. Da nun eben dieser Friede die göttliche Gnadengabe selber ist, so findet zwischen beiden Ausdrücken der Unterschied statt, dafs χάρις auf den Quell hinweist, εἰρήνη aber den eigenthümlichen Inhalt der χάρις ausmacht. So lesen wir in einem alten Scholion: ἡ εἰρήνη αὕτη οὐκ ἐξ ἡμετέρων πόνων ἀλλὰ τῆς θείας χάριτος· πρότερον οὖν ἡ χάρις εἶτα ἡ εἰρήνη. Vgl. auch Thomas von Aquin.: χάρις, quae est principium omnis boni, εἰρήνη, quae est finale bonorum omnium. In den beiden Briefen an Timotheus (1 Timoth. 1, 1; 2 Timoth. 1, 1; 2 Joh. 1) steht zwischen χάρις und εἰρήνη noch ἔλεος. Dieses Wort bezeichnet auf Gott bezogen dessen Erbarmung, nach welcher er den Menschen ihre Sünden vergiebt; auf die Menschen bezogen die ihnen zu Theil gewordene Gnade. So findet es passend seine Stelle zwischen beiden, der allgemeine Ausdruck χάρις steht zuerst, dann folgt der, welcher die χάρις in ihrer besondern Beziehung auf die Sündhaftigkeit des Menschen darstellt, und zuletzt derjenige, der die positive Sündenvergebung angiebt, nämlich εἰρήνη. Vgl. Huther zu Coloss. 1, 2. Im ersten Verse des Briefes Judas finden wir zur Erbarmung ἔλεος aufser ihrer nächsten Wirkung εἰρήνη auch die noch daraus folgende ἀγάπη hinzugefügt, — Hinter εἰρήνη ergänzt man gewöhnlich entweder εἴη, oder ἔσται, was 2 Joh. 3 sich vorfindet (ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν), oder πληθυνθείη. Letzteres findet sich im Grufse in den beiden Briefen des Petrus und bei Judas; im A. T. Daniel 3, 31 (bei LXX cp. 4, 1): εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη, und bei den Rabbinen: pax vestra multiplicetur. Noch andere Exegeten ergänzen ἔστω; mir will am geeignetsten scheinen, gar nichts zu suppliren, da der paulinische Grufs überhaupt kürzer ist als der des Johannes und anderer neutestamentlicher Schriftsteller. In der Weglassung des Zeitworts gewinnen die Ausdrücke an Kraft und Nachdruck. — Der Apostel wünscht seinen Lesern immerdar Gnade und Friede ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. So Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 3; 2 Cor. 1, 2; Philipp. 1, 2; (Coloss. 1, 2); 2 Thess. 1, 2; Philemon 3; vgl. noch 1 Timoth. 1, 2; 2 Timoth. 1, 2; Titus 1, 4. In dem ersten Briefe an die Thessalonicher fehlen die Worte ἀπὸ θεοῦ — Χριστῷ in den Codd. B F G,. in der Syrischen Peschito, in der Armenischen, Lateinischen und Aethiopischen Ueber-

setzung, bei Origenes, Chrysostomus, Theophylact, Ambrosiaster und Pelagius. Lachmann hat die Schlufsworte nicht geradezu zu streichen gewagt, sondern nur in Klammern eingeschlossen: Pelt will sie als aus 2 Thess. 1, 2 entlehnt gelöscht wissen. Schott dagegen behauptet das Gegentheil und hält die angefochtenen Worte für so ächt, als nur irgend etwas bei Paulus sein kann. Ebenso der anonyme Recensent von Pelts Commentar l. c., wo er gewifs mit Recht sagt: „die falsche Wortverbindung derer, welche ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη construirten, wo die Worte ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ freilich überflüssig waren, hat die Auslassung von ἀπὸ θεοῦ — Χριστοῦ nach sich gezogen. Dafs dem so sei, sieht man daraus, dafs Chrysostomus, Theophylact. und Ambrosiaster ἐν θεῷ πατρὶ — χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη verbinden und die Worte ἀπὸ θεοῦ — Ἰησοῦ Χριστοῦ auslassen." Zwar hat de Wette dagegen erwidert, es zeige sich keine Veranlassung zu irrthümlicher oder willkührlicher Auslassung, etwa in der Verbindung des ἐν θεῷ πατρὶ κ. τ. λ. mit χάρις ὑμῖν, weil in diesem Falle 2 Thess. 1, 1 dieselbe varia lectio wiederkehren müfste; es sei vielmehr anzunehmen, dafs Paulus in diesem ersten seiner Briefe sich der nachher feststehenden Formel noch nicht bedient habe. Allein diese Gegenrede ist auch nicht im Stande, die Worte auszustofsen; im Gegentheil glaube ich, dafs, da dieselben sich im Cod. A vorfinden, wir sie im Texte lassen müssen, zumal ohne sie, wie schon Olshausen wahr bemerkt, der Grufs gar zu kahl sein würde. In den Worten selbst ist das specifische christliche Moment des apostolischen Segenswunsches enthalten. Der Apostel steigt zum Urquell und zum göttlichen Organ des Segens als vermittelt durch die Erlösung auf, und leitet die χάρις und εἰρήνη auf gleiche Weise von Gott und Christus ab. Die Gleichstellung des θεὸς πατὴρ und des κύριος Ἰησοῦς in Hinsicht auf die Ertheilung der χάρις καὶ εἰρήνη gehört zu den mittelbaren, aber entscheidenden Beweisen für die Gottheit Christi. In der Präposition ἀπὸ ist das Herkommen, die Ableitung schlechthin ausgedrückt, daher ἀπὸ θεοῦ s. v. a. von Seiten Gottes, von Gott als Urheber her. Vgl. Winer's Gr. p. 437. Dem θεοῦ hat Paulus nicht ohne besondere Bedeutung die nähere Bezeichnung πατρὸς ἡμῶν beigefügt, denn in Gott als

unserm Vater liegt der letzte Grund des Segens. Πατὴρ ἡμῶν wird Gott genannt nicht im allgemeinen Sinne, sondern nach unserm in der Erlösung erneuerten Ursprung von ihm und nach unserer durch den Gottmenschen vermittelten Gemeinschaft mit ihm; es liegt die Aufnahme an Kindesstatt und die Wiedergeburt durch die Gnade nebst dem Anrecht an die göttlichen Heilsgüter in dem durch den Sohn geoffenbarten und vermittelten Vaternamen Gottes. Kurz Gott ist unser Vater, insofern wir die υἱοθεσία durch Christum erlangt haben; indem der υἱὸς θεοῦ zum δοῦλος θεοῦ ward, hat er uns die υἱοθεσία erworben. Eben darum wird dem πατὴρ ἡμῶν der Name Jesu Christi, als des Herrn, als des mit göttlicher Macht und Majestät bekleideten und für uns thätigen Erlösers und Mittlers angereiht. Treffend daher Olshausen zu Röm. 1, 7: „keines Menschen Namen kann dem Allmächtigen an die Seite gesetzt werden, nur der, in dem das Wort des Vaters, das selbst Gott ist, Fleisch geworden war, darf neben ihm genannt sein, weil sie ihm ehren sollen, wie sie den Vater ehren." — Bei den folgenden Worten καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (i. e. καὶ ἀπὸ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) würde es sehr unrichtig sein, mit Sozinianern, Erasmus, Glöckler und andern Auslegern behaupten zu wollen, der Genitiv κυρίου hänge nicht von ἀπὸ, sondern wie ἡμῶν von πατρὸς ab (das wäre: Vater von uns und von dem Herrn Jesus Christus), denn abgesehen davon, daſs es dann wohl heiſsen würde ἡμῶν τε καὶ, spricht dagegen die in den Pastoralbriefen herrschende Ausdrucksweise: ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Vgl. Titus 1, 4; 2 Timoth. 1, 2 und 2 Cor. 13, 13; Philemon 25. Statt der Präposition ἀπὸ gebraucht Johannes 2 Br. 3 παρὰ, vgl. daselbst Lücke und Winer's Gr. p. 438. Was die messianische Bezeichnung Jesu Christi als ὁ κύριος betrifft, so erscheint dieselbe dem historischen Stile der Evangelien nicht so geläufig als dem Briefstile des Apostels Paulus. Johannes hat es wie die drei ersten Evangelisten öfters als gewöhnliche Anrede ohne alle messianische Beziehung (Joh. 4, 1; 6, 23; 11, 2; besonders aber cp. 20 und 21 sehr oft). Bei Matthäus und Marcus wird Christus erst nach seiner Auferstehung ὁ κύριος genannt (Matth. 26, 6; Marc. 16, 19, 20). In welchem Sinne heiſst Jesus Christus bei Paulus ὁ κύριος ἡμῶν? In dem Ausdruck ὁ κύριος ἡμῶν spricht der groſse

Heidenapostel das erhabene und innige Verhältnifs Jesu zu den Gläubigen, ihre Stellung zu ihm als ein Verhältnifs der Abhängigkeit und Gemeinschaft, die Gewalt, den Schutz und Segen der in ihm als Herr der Gemeinde vollendeten Theocratie aus. Herr ist überhaupt die solenne mit dem Messiasnamen zusammenfallende oder ihn näher erklärende Benennung Christi, die ihn besonders nach seinem engen Verhältnifs zur Menschheit als Erlöser oder nach seinem Recht und Anspruch an die Erlösten (Joh. 17, 2; Apg. 20, 28), aber auch nach dem Stande seiner Erhöhung und Herrlichkeit als den Theilnehmer und Mittler an der Allherrschaft des Vaters auszeichnet. Es läfst sich überhaupt sagen, dafs Jesus Christus nach dem Apostel Paulus in dreifacher Beziehung als Herr erscheine, nämlich als Schöpfer (Coloss. 1, 16; 1 Cor. 8, 6 vergl. mit Joh. 1, 3), sodann als Erlöser (Apg. 20, 18), und endlich als erhöhter Menschensohn (Philipp. 2, 9—11). Daher darf dann auch wohl das Zusammentreffen dieser feststehenden Benennung Jesu Christi als Herr mit der Bedeutung des Wortes bei den LXX gleich יְהוָה, dem das Bundes- und Offenbarungsverhältnifs zu seiner Gemeinde, zu Israel, bezeichnenden Namen Gottes, nicht für zufällig gehalten werden. Vgl. besonders Nitzsch, über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes. In d. Stud. u. Krit. Jahrg. 1841. p. 322 ff. Ueber Jesus Christus als den Herrn und κατ᾽ ἐξοχήν den Herrn der Christengemeinde sagt besonders Paulus aus, er sei Stifter und Regent der Kirche; er habe sie durch sein Blut erworben (Ephes. 5, 25; Titus 2, 14); er hege und pflege sie wie ein Mann sein Weib (Ephes. 5, 29); er sei, wenn die Gemeinde mit einem Gebäude verglichen werde, deren Fundament oder Eckstein (1 Cor. 3, 11; Ephes. 2, 20), oder sie als Leib betrachtet deren Haupt (Ephes. 4, 15; Coloss. 1, 18); er werde allen den Seinen bis ans Ende der Welt, besonders aber den in seinem Namen Betenden, nahe sein. Vgl. Matth. 28, 20; 18, 20. Und in Folge dieser höhern Macht, welche Christum zum Stellvertreter Gottes in dem auf die Kirche sich beziehenden Theile der Weltregierung erhebt, begegnet uns auch vom Anfang der apostolischen Zeit an als allgemein verbreitet die Sitte seiner religiösen Anrufung. — Hier noch einige Worte über die Bedeutung des aus

dem Eigen- und Amtsnamen zusammengewachsenen Personalbegriffs Ἰησοῦς Χριστὸς. Der griechische Name Ἰησοῦς (so auch bei Josephus) hat nach der gewöhnlichen Ansicht seinen Ursprung unmittelbar von der hebräischen Form יֵשׁוּעַ, unter welcher sich im spätern Hebraismus (in den Büchern der Chronik 1 Chron. 24, 11; Esra 2, 4; Nehemja 7, 7) derselbe Name findet, der in frühern Schriften, auch noch selbst nach dem Exil יְהוֹשׁוּעַ lautet, und welchen die griechischen Uebersetzer des alten Testaments Ἰησοῦς ausdrücken in Uebereinstimmung mit Apostelg. 7, 45. Vgl. v. Raumer, Einwirkung des Christenthums auf die Althochdeutsche Sprache. Stuttgart. 1845. p. 355. Ungeachtet nun der Grundbegriff von Rettung und Heil, der im Zeitwort ישׁע und in allen abgeleiteten Formen hervortritt, sich wie ein leuchtender Faden durch die entscheidenden Stellen des N. T. hindurchzieht, so folgten doch die alten Geistlichen, wenn sie den Namen durch das altdeutsche Particip heilant (d. i. unser Heiland) übersetzten, nur einem zu ihrer Zeit verbreiteten Irrthume. Der Name יֵשׁוּעַ *) bedeutet vielmehr „Jahve ist Helfer", indem er überall, wo er sich findet, den Urkunden zufolge unstreitig erst aus יְהוֹשׁוּעַ umgelautet ist. Vgl. Ewald Lehrbuch der hebr. Sprache. Leipzig. 1844. p. 210. Anm. 2. — Was den Namen Χριστὸς anbetrifft, so entspricht derselbe anerkanntermaſsen dem hebräischen מָשִׁיחַ. Das Epitheton הַמָּשִׁיחַ führt 3 Mos. 4, 3, 5 auch der Hohepriester הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ, der gesalbte Priester d. h. der Priester κατ᾿ ἐξοχὴν, dem das, was die Salbung bedeutete, im vollsten Maaſse zukam, der eben dar-

*) Nach Gesenius in d. Hallisch. Allg. Litrzeitung März 1841 № 40. p. 318 scheint יֵשׁוּעַ (Jesus) zusammengezogen zu sein aus יְהוֹשׁוּעַ, vgl. יֵהוּא aus יְהוֹהוּא; nämlich יֵשׁוּעַ aus יְהֵישׁוּעַ, יֵהוּא aus יְהֵיהוּא, יְהֵי = יְהוֹ, ersteres aus יִהְיֶה, wie letzteres aus יַהְוֶה. — Bei den morgenländischen Christen heiſst der Name Ἰησοῦς jederzeit „Jessûa", hingegen bei den Muhammedanern „Jssa". Die Griechen haben neben dem entlehnten Namen proprium Ἰησοῦς auch die Uebersetzung σωτὴρ; die Römer neben Jesus das Latein. salvator. Auf dieselbe Weise hat das Altdeutsche den Namen Jesus bald stehen lassen bald übersetzt. Vgl. v. Raumer l. c. p. 336. —

um auch „der Heilige Gottes" genannt würde. Vgl. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus. 2 B. Heidelberg. 1839. p. 176. Substantivisch heifst hingegen מְשִׁיחַ יְיָ (schlechthin מָשִׁיחַ in der Art eines Nom. propr. nur zweimal bei Daniel) ὁ Χριστὸς κυρίου durchgehends der gesalbte König, besonders der davidische König. Wie nun der Name „der Gesalbte" im Alten Bunde sonst den Vorstehern der sichtbaren Theokratie eigenthümlich war, so wurde er später besonders nach dem zweiten Psalme und den Weissagungen im Daniel 9, 24—27 übergetragen auf den König, schlechthin, denjenigen, in dem sich die Idee des Königsthums vollkommen realisiren sollte, auf Christus, denn er ist ja auch ein davidischer König, das letzte und herrlichste Glied der davidischen Regentenreihe, in welchem die Würde des davidischen Königsthums in seiner Beziehung zu Jahve und zum Volke ihre vollendetste realste Darstellnng findet. In ihm, dem erschienenen, ist „die verfallene Hütte Davids", wie fort und fort immer offenbarer werden wird, wieder aufgerichtet (Amos 9, 11), wefshalb der Messias, als Wiederhersteller der davidischen Dynastie, Sanhedrin 96^b den symbolischen Namen בר נפלי führt. Somit erscheint Christus als der Gröfseste der Davididen, als der מָשִׁיחַ im eminentesten Sinne; und als solcher strahlt er vorzüglich in den Schriften des Neuen Bundes. Der Amtsname Χριστὸς, Jesu beigelegt als demjenigen, welcher der durch göttliche Geistesausrüstung theocratisch Versiegelte ist (Apg. 10, 38), in welchem alle Gottessalbung, die prophetische, priesterliche und königliche sich vollendet hat, ging bald in der Sprache der Christen in ein Namen proprium über, in welcher Gestalt es fast durchgängig in den Briefen und oft in der Apostelgeschichte erscheint, mit oder ohne Artikel nach der bekannten Regel, dafs Appellativa, wenn sie in Nomina propria übergehen, nach und nach den Artikel verlieren, weil das dadurch bezeichnete Individuum als einzig in seiner Art keiner Unterscheidung von seines gleichen bedarf. Vgl. Winer's Gr. p. 125. Zur Zeit, wo der Apostel Paulus seine Briefe abfafste, war der christliche Name Ἰησοῦς Χριστὸς längst schon als solenner Name in der christlichen Sprache fixirt und erscheint daher in dem christlichen Grufse nicht nur höchst pas-

send, sondern sogar auch nothwendig. — Besonders im Anfange eines Briefes liebt der Apostel sonst bei Erwähnung des Namens Jesu Christi Zusätze, die auf ein wichtiges Moment in dem Leben oder in der Wirksamkeit des Erlösers hinweisen; so setzt Paulus zu Χριστοῦ Gal. 1, 4 noch hinzu: τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. In den Briefen an die Thessalonicher fehlen Zusätze dieser Art. —

Erster Haupttheil.

(Cap. I, 2 — III, 13.)

Herzensergieſsungen des Apostels über die Gemeinde zu Thessalonica, über ihren wahrhaft christlichen Zustand, ihr standhaftes Verhalten, seinen freundlichen Empfang daselbst, seine fortwährende Sorge um sie und die tröstende Beruhigung, welche er über sie erhalten.

§. 1. Cap. I, 2 — 10.

Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν μνείαν ὑμῶν
ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν 3 ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες ὑμῶν
τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς
τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ
καὶ πατρὸς ἡμῶν, 4 εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ, τὴν
ἐκλογὴν ὑμῶν, 5 ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ
μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ
πολλῇ, καθὼς οἴδατε, οἷοι ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν δι' ὑμᾶς. 6 Καὶ ὑμεῖς
μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει
πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, 7 ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπους πᾶσι
τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ τῇ Ἀχαίᾳ, 8 ἀφ' ὑμῶν γὰρ
ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαίᾳ,
ἀλλὰ καὶ ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν,
ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς τι λαλεῖν. 9 Αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγ-
γέλλουσιν, ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς
τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, 10 καὶ
ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν,
Ἰησοῦν, τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. —

Vs. 2. Unmittelbar nach dem kurzen grüſsenden Voreingang folgt nun der Haupteingang, gleichsam zur Vollendung des Se-

gens in einem Dankgebet, das in einem gedrängten und bestimmten Bilde den Gnadenstand der Gemeinde darlegt. Die Dankgebete, mit denen die apostolischen Briefe beginnen, athmen die frische Begeistrung des Urchristenthums, und geben den Sendschreiben ein eben so herzliches als feierliches gewissermafsen priesterlich amtliches und liturgisches Gepräge. Diese Dankgebete führt Paulus nach seinem ächt christlichen Sinne stets auf Gott, als den Urheber, zurück. Dafs der Apostel, in dem er den Dank gegen Gott für das in der Gemeinde Bestehende ausspricht, eben das Gute und Löbliche meint, welches sich in ihr vorfindet, bedarf keiner Erläuterung. Dafs er aber damit den wirklichen Zustand im Auge habe und nicht etwa, wie wohl einige Exegeten gemeint haben, einen idealen, ist eben so einleuchtend. Wir können uns defshalb nicht zu der Ansicht bekennen, dafs diese Gewohnheit des Apostels, im Eingange etwas Rühmliches von der betreffenden Gemeinde auszusagen, blofs in dem Wunsche, die Gemüther von Anfang an für sich zu gewinnen, ihren Grund gehabt habe, so dafs es demnach Sitte bei ihm gewesen wäre, seine Briefe mit einer Art captatio benevolentiae, wie man es gewöhnlich genannt hat, anzufangen. Vielmehr müssen wir voraussetzen, dafs in der Danksagung gegen Gott, welche der Apostel voranzustellen pflegt, nicht die ideale, sondern die wirkliche Beschaffenheit der Gemeinde angedeutet werde. Diese Voraussetzung findet auch ihre Bestätigung darin, dafs wir wahrnehmen, wie die Briefe in ihrem weitern Verlaufe gerade das Löbliche in der Gemeinde im Einzelnen ausgeführt enthalten, was der Eingang darüber zwar kurz aber treffend angedeutet hatte. Wir finden nun diese Sitte in allen Briefen des Apostels als etwas Constantes (mit einziger Ausnahme des Briefes an den Titus) wenngleich nicht ohne mannigfache Modificationen. Nicht überall nämlich folgt die Danksagung unmittelbar nach dem Grufse; nicht überall ist sie mit der nämlichen Formel ausgedrückt; in einigen Briefen erscheint sie mehr oder weniger verdeckt; auch enthält sie nicht immer eine Beziehung auf den Zustand derer, an welche der Apostel Paulus schreibt. Vgl. Schinz, die christliche Gemeinde zu Philippi. Zürich. 1833. p. 19 ff. Wo übrigens der Apostel seine Briefe nicht mit Danksagungen gegen Gott beginnt, da findet

man das Unterlassen immer in dem Hervortreten eines ganz speciellen Verhältnisses zwischen Paulus und denen, an welche der Brief gerichtet ist, in einer besondern Absicht des Schreibens begründet, die sich gleich von vorn herein kund giebt und in dem Apostel das Gefühl des Dankes zu Gott zurückdrängt. Sehr rühmlich für die Gemeinde erscheinen nun die Danksagungen in den beiden Sendschreiben an die Thessalonicher, und auch hier wird die Vorstellung durch die Briefe selbst durchaus bestätigt, die wir zum voraus über dieselbe gewonnen haben. Im ersten Briefe hängt diese Danksagung und Belobung noch mit Mehrerem zusammen, was der Apostel sich gedrungen fühlt, der jungen Gemeinde über ihren Zustand und sein Verhältniſs zu ihr zu schreiben, und dieses macht einen Haupttheil des Briefes, wo nicht den Kern derselben aus. — Die Worte Vs. 2 lauten: εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε κ. τ. λ. Statt des Singulares εὐχαριστῶ (Röm. 1, 8; 1 Cor. 1, 4; Philipp 1, 3; Philemon 4) spricht Paulus von sich allein im Plural. Es darf als unrichtig angesehen werden, wenn einige Ausleger den Plural zugleich auf den Silvanus und Timotheus mit beziehen wollen. Aehnlich sagt der Apostel Coloss. 1, 3 εὐχαριστοῦμεν, wo man zwar ebenfalls der Ansicht gewesen, der Plural schlösse den Timotheus mit ein, aber mit Unrecht, denn Philipp 1, 1 und Philemon 1 wird Timotheus auch genannt, und 1 Cor. 1, 1 Sosthenes, und dennoch steht εὐχαριστῶ. Auch spricht Coloss. 1, 8 das ἡμῖν deutlich dafür, welches jedenfalls nur auf den Apostel bezogen werden kann. Ueber εὐχαριστεῖν in der Bedeutung Dank abstatten der spätern Gräcität angehörig vergl. man Thomas Mag. p. 395 ff. ed. Ritschel, und Lobeck ad Phrynich. tom. 1. p. 18. Bei den alten Grammatikern finden wir die Bemerkung daſs keiner der δόκιμοι das Verbum εὐχαριστεῖν gebraucht habe, sondern dafür immer χάριν εἰδέναι; doch hat es in diesem Sinne schon Demosthenes pr. coron. 92: οὐκ ἐλλείψει εὐχαριστῶν καὶ ποιῶν ὅτι ἂν δύνηται ἀγαθόν, und häufig Polybius. — τῷ θεῷ. Es ist beachtenswerth, daſs Paulus in allen seinen Briefen, wo er unmittelbar vorher den πατὴρ ἡμῶν und den κύριος Ἰησοῦς Χριστός im Segenswunsche zugleich genannt hat, im Danke für geistige Güter, Einzelnen oder ganzen Gemeinden ertheilt, sich ausschlieſsend an den Vater wendet. Wenn χάρις nnd εἰρήνη

zwar auf gleiche Weise von Gott und Christus, niemals von Einem allein kommen, so gebührt der Dank doch dem, welcher als letzter Quell aller Gnadenerweise angesehen werden mufs. Statt des einfachen τῷ θεῷ schreibt der Apostel Röm. 1, 8 τῷ θεῷ μου (d. i. οὗ εἰμι, ᾧ καὶ λατρεύω), wo μου nicht inclusiv für Andere ist, sondern rücksichtlich der eigenen Person des Apostels das gefühlte, besonders innige Verhältnifs zu Gott ausdrückt: meinem Gotte, dem ich mit ganzer Seele angehöre, für den ich ungetheilt lebe und wirke, und von dem ich mich hinwiederum geliebt weifs. Coloss. 1, 3 sagt Paulus τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, durch welchen Zusatz die christliche Anrufung Gottes sich von jeder andern unterscheidet. Der Israelit ruft Gott an als den Gott Abraham's, Isaac's und Jacob's, denen die Verheifsung gegeben war; der Christ als den Vater Jesu Christi, durch welchen die Verheifsuugen erfüllt und ihm die gröfsten Wohlthaten zu Theil geworden sind. Treffend daher Beza: neque vero aliter a nobis considerari potest Deus in salutem, nisi quatenus est pater Christi, in quo sumus adoptati. — Die Partikel πάντοτε, welche in populär-hyperbolischem Gebrauche bei Paulus gewöhnlich erscheint anstatt ἑκάστοτε oder des seltenen ἀεὶ (oder auch statt ἐν παντὶ καιρῷ Ephes. 6, 18) mufs wohl auf εὐχαριστοῦμεν bezogen werden und nicht auf μνείαν ὑμῶν ποιούμενοι, wie einige Ansleger gemeint haben. Für die erstere Verbindung sprechen nämlich dio Stellen Ephes. 1, 16: οὐ παύομαι εὐχαριστῶν; 1 Cor. 1, 4: εὐχαριστῷ τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν, und 2 Thess. 1, 3: εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν; wiewohl sich nicht leugnen läfst, dafs Paulus anderweitig den Begriff des πάντοτε auch mit dem Andenken im Gebete verknüpft. Der Sinn bleibt übrigens bei beiden Fällen derselbe, da das μνείαν ὑμῶν ποιούμενοι κ. τ. λ. aufs Engste mit εὐχαριστοῦμεν verbunden gedacht werden mufs. Anders freilich wäre es, wenn man das Participium als den Begriff des πάντοτε beschränkend ansehen wollte und übersetzen: so oft wir euer gedenken u. s. w. danken wir beständig Gott. Allein eine solche Beschränkung wäre nicht nur gegen die Analogie der sonstigeu Ausdrucksweise des Apostels, sondern hätte auch etwas sehr Störendes. Zwar könnte es scheinen, als ob Paulus zu viel

sage, wenn er behauptet, dafs er alle Zeit betend für die Thessalonicher danke; allein war nicht, wie Huther zu Coloss. 1, 3 trefflich bemerkt, sein einiges Sinnen und Trachten nur auf die immer weitere Verwirklichung des Gottesreiches bei den Menschen gerichtet? Da konnte es denn auch nicht anders sein, als dafs seine Seele beständig mit Gebet erfüllt war, sowohl mit dem Danke für alles dasjenige, was durch Gottes Gnade bereits geschehen war, als auch mit der Bitte, dafs der Herr das angefangene Werk immer mehr fördern wolle; dafs aber der Apostel in solchem fortdauernden Gebet nicht blofs das Allgemeine als solches im Auge hatte, sondern darin alle einzelnen Gemeinden jederzeit umfafste, ist keine zu weit greifende Behauptung, sondern nur ein Zeugnifs seiner Liebe zu allen denen, die er in Christus als seine Brüder anerkannte. Auf das Moment der Liebe, die sich in diesem beständigen Gebet des Apostels ausspricht, macht auch Chrysostomus zu Coloss. 1, 3 aufmerksam: οὐ διὰ τῆς εὐχαριστίας μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς διηνεκοῦς εὐχῆς τὴν ἀγάπην δεικνυσιν, ὅτι καὶ οὓς οὐχ ἑώρα τούτους εἶχε διαπαντὸς ἐν ἑαυτῷ. — εὐχαριστεῖν wird im N. T. bald mit περὶ (Coloss. 1, 4; 1 Thess. 2, 13; 2 Thess. 1, 3; 2, 13; 1 Cor. 1, 4) bald mit ὑπὲρ verbunden (Röm. 1, 8; Ephes. 1, 16; 1 Timoth. 2, 1); beide Präpositionen geben den gleichen Sinn, denn ὑπὲρ hat in diesen Fällen nicht den Sinn der Stellvertretung „an eurer Statt", heifst auch nicht „zum Besten", sondern „in Ansehung" oder „wegen", wie περὶ. Vgl. Fritzsche ad Rom. 1, 8 p. 25 ff. — πάντοτε, πάντων sind so nahe zusammengesetzt, um die Stetigkeit, Innigkeit und Allgemeinheit des für sie mit freudigem Interesse verrichteten Dankes gegen Gott auszudrücken. „Hoc agit vera charitas, sollicita est pro omnibus fratribus." Zwingli. Der Apostel dankt für alle Glieder der Gemeinde, gewifs defshalb, weil die Christen in Thessalonica sämmtlich auf dem rechten Wege und namentlich fest waren in der wahren christlichen Lehre. Paulus ist sonst in der That mit einer solchen Aussage sehr sparsam; wir finden sie nur im Briefe an die Römer (1, 8; 16, 19) und Philipp. 1, 4: πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος. Vgl. über die nachdrückliche Folge Diller, de consensu notionum qualis est in voci-

bus ejusd. origin. diversitate formar. copulatis. Misen. 1842. *Solche emphatische Cumulation „Paulus non quaesivisse quidem putandus est, sed animum verba secuta sunt". Cornelius Müller, comment. de locis quibusd. ep. P. ad Philipp. Hamburg. 1843. p. 9. In den Briefen an die Corinther, bei denen wirkliche Spaltungen und bedenkliche Streitigkeiten stattfinden, konnte er sich nicht so ausdrücken; ebenso wenig im Briefe an die Colosser und Galater u. a. m. — μνείαν ὑμῶν ποιούμενοι κ. τ. λ. μνεία bezeichnet Andenken (1 Thess. 3, 6; 2 Timoth. 1, 3). Den Sinn Erwähnung, welchen es hier hat, erhält es erst durch Hinzutreten von ποιεῖσθαι. Die Formel μνείαν ποιεῖσθαί τινος findet sich schon bei Plato Phaedr. 254. A (auch περὶ τινος Plato Protogoras 317. E), Aristoteles und spätern Griechischen Schriftstellern. Bei Paulus steht sie vom Gedenken beim Gebete (Röm. 1, 9; Philipp. 1, 3), während vom sonstigen Andenken μνείαν ἔχειν (1 Thess. 3, 6) oder μνημονεύειν im Gebrauche ist (Apg. 20, 35; 1 Thess. 2, 9). Paulus wie auch die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller lieben es, durch das Medium ποιεῖσθαι mit einem Substantiv verbunden das dem Substantio verwandte Verbum zu umschreiben. Vgl. 2 Petr. 1, 15 μνήμην ποιεῖσθαι = μνᾶσθαι; Apg. 25, 17 ἀναβολὴν ποιεῖσθαι = ἀναβάλλεσθαι; Ephes. 4, 16: αὔξησιν ποιεῖσθαι = αὐξάνειν; Judas 3 σπουδὴν ποιεῖσθαι = σπουδάζειν; Arriani Anab. ed. Ellendt tom. 2. p. 121, und Winer's Gr. p. 297. — ὑμῶν fehlt in den Codd. A. B. 17., bei Lachmann und Tischendorf, mufs aber nach Analogie von Ephes. 1, 16 und Philemon 4 als ächt beibehalten werden. — ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, vgl. Rom. 1, 10; Ephes. 1, 16; Philemon 4; mit Unrecht citirt Pelt Joh. 6, 2. ἐπὶ mit dem Genitiv, wie öfter, Präposition der Zeitbestimmung, vgl. Matth. 1, 11. Nach Bernhardy (wissenschaftliche Syntax cp. 5, 23, a, p. 246) fällt in solchen Fällen in ἐπὶ der Begriff der Zeit und der Veranlassung zusammen. Bei meinen Gebeten, die ich im Allgemeinen und also auch in Beziehung auf euch thue. Nach der Ansicht Philippi's (in s. Commentar über d. Brief Pauli an d. Römer. Erste Abtheil. Erlangen. 1848. p. 9) redet der Apostel von den besonderen Gebetsstunden, in welchen er dem Herrn seine Bedürfnisse, wie das Anliegen aller Gemeinden vortrug. —

προσευχή *), von den LXX constant gebraucht für תְּפִלָּה, ist Gebet im Acte andächtiger Hinwendung zur Gottheit, also mit Rücksicht auf die äufsere Ausübung, weshalb das Nomen auch im localen Sinne für den Betort gebraucht wurde, vgl. προσευχή Bethaus Apg. 16, 13, 16; οἶκος προσευχῆς 1 Macc. 7, 37, und τόπος προσευχῆς 1 Macc. 3, 47. Nicht selten wird im N. T. προσευχή mit δέησις verbunden (schon im A. T. 2 Chron. 6, 19; Ps. 6, 9; 55, 1, 2; 86, 6; Dan. 9, 3; 1 Marc. 7, 37), vgl. Apg. 1, 14; Philipp. 4, 6; 1 Timoth. 2, 1; 4, 5; Ephes. 6, 18. Nach Rückert's Bemerkung zu Ephes. l. c. soll zwischen beiden Ausdrücken im apostolischen Gebrauche sich keine Spur von einem Unterschiede zeigen, so begründet er auch in der Wortbildung sein möge. Allein diese Bemerkung bedarf wohl der Berichtigung, denn προσευχή und δέησις sind in der Verbindung mit einander gewifs formal geschieden; beide drücken den Grundbegriff des Gebets in seinen einander ergänzenden Hauptseiten aus, und zwar δέησις, von den LXX immer für תְּחִנָּה gesagt, die Bitte oder das Bitten, mit gottesbedürftigem Gefühle, so dafs die innere Seite der Bedürftigkeit und Aufrichtigkeit besonders hervortritt; wir finden daher nie οἶκος δεήσεως, höchstens nur οἶκος προσευχῆς καὶ δεήσεως (Math. 21, 13 vergl. mit 1 Macc. 7, 37). Mit beiden Ausdrücken erscheint 1 Timoth. 2, 1 in Verbindung ἔντευξις d. i. Fürbitte, welche nicht sowohl im eigenen Interesse als vielmehr zum Wohl Anderer geschieht, inbrünstiges Anliegen in Bezug auf einen besonderen Gegenstand, allgemeines Dank- oder Lobgebet (1 Timoth. 4, 6). Philipp. 4, 6 verbindet Paulus mit προσευχή und δέησις noch αἴτημα, bei den LXX für שְׁאֵלָה, d. i.

*) Der Grundbegriff von εὐχή (wie aus εὔχομαι beten und sich rühmen und αὐχέω prahlen hervorgeht) scheint lautes feierliches Sprechen zu sein, nach der Ansicht der Alten, dafs im Worte die stärkste Magie liege; daher die Pythagorische Vorschrift bei Clemens Alex. Strom. IV, 26. p. 641, 36: μετὰ φωνῆς εὔχεσθαι, laut beten, sein Gebet in bestimmte Worte zu fassen, wodurch es der Seele objectiv wird, ihre Energie weckt und sie mit sich emporhebt. Vgl. ins bes. E. von Lasaulx über die Gebete der Griechen und Römer, vor dem Würzburger Sommerkataloge. 1842. p. 5; C. Fr. Hermann Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen. Heidelb. 1846. §. 21.

das Verlangte oder Begehrte, überhaupt die frommen Wünsche, welche mit dankerfülltem Gemüthe kund gethan werden sollen, so dafs man in tiefster Anerkennung der segensreichen thätigen göttlichen Güte auf fortwährenden höhern Beistand vertrauet. —

Vs. 3. In dem Folgenden mufs nun der Grund des Dankes gegen Gott angegeben sein. Die Worte heifsen: ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως κ. τ. λ. Der Gegenstand des Dankes wird durch einen Participialsatz ausgedrückt ähnlich wie 2 Thess. 1, 3; 1 Cor. 1, 4, 5; Philipp. 1, 5 und namentlich Coloss. 1, 15, 16. — ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες κ. τ. λ. Der Ausdruck ἀδιαλείπτως wird von Pelt, Schott, de Wette und den meisten andern Auslegern auf dasjenige, was Vs. 3 folgt, hingezogen. Und allerdings kann nicht in Abrede gestellt werden, dafs das Adverbium in Verbindung mit μνημονεύοντες einen treffenden Sinn giebt und das Particip kräftiger und nachdrücklicher hervorhebt. Indefs der Sinn des Textes wird doch natürlicher und wahrer, wenn ἀδιαλείπτως mit Vs. 2 verbunden wird. Vgl. ähnlich cp. 2, 13: διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν ἀδιαλείπτως; 2 Timoth. 1, 3: ἀδιάλειπτος μνεία. Daher schon richtig die Peschito: ܘܥܗܕܝܢ ܚܢܢ ܠܟܘܢ ܒܨܠܘܬܢ ܐܡܝܢܐܝܬ d. h. und sind eurer eingedenk in unsern Gebeten in Einem weg; Vulgata: memoriam vestri facientes in orationibus nostris sine intermissione; Erasmus; Luther: und gedenken euer in unserm Gebet ohne Unterlafs; Bengel u. a. m. — μνημονεύειν hat bei den Classikern gewöhnlich den Accusativ (vgl. Madwig, Syntax der griechischen Sprache. Braunschweig. 1847. §. 58. Anm. 2), in den Schriften des N. T. regelmäfsig den Genitiv, nur Hebr. 11, 22 περί τινος, wie ebenso auch μνᾶσθαι und ἐπιμνᾶσθαι verbunden werden. Vgl. Matthiae Gr. Gr. §. 347. Anm. 1. Nach der feinen Bemerkung von Beza „μνημονεύειν (commemorare) plus est quam μεμνῆσθαι et μνείαν ἔχειν." — Dasjenige worauf sich der Dank des Apostels zu Gott bezieht, ist ein dreifaches: ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ueber das mit Nachdruck vorangestellte, nicht blofs zu τοῦ ἔργου τῆς πίστεως gehörende sondern sich auch auf τοῦ κόπου τ. ἀγάπης καὶ τ. ὑπομονῆς τ. ἐλπίδος beziehende Pronomen ὑμῶν vgl. Winer's Gr. p. 179.

Falsch ergänzt Erasmus bei ὑμῶν ἕνεκα. Paulus gedenkt also des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung der Christen zu Thessalonica. Wir haben hier wie Coloss. 1, 4 ff.; 1 Thess. 5, 8 die bestimmt aufgestellte Trius des christlichen Lebens. 1 Thess. 5, 8 stehen diese drei christlichen Cardinaltugenden in derselben Ordnung, während in der Stelle 1 Cor. 13, 13 die Liebe zuletzt genannt wird. Letztere Stellung ist mehr der abstracten Betrachtungsweise gemäfs; im concreten christlichen Leben erscheint die Hoffnung als die letzte und höchste, weil sie das verbindende Glied dieser und der künftigen Welt ist. Jede der drei gewichtigen Tugenden hat an a. Stelle ein Epitheton ornans, welches dieselben in ihrer praktischen Ausübung darstellen sah. Was zunächst den Ausdruck τὸ ἔργον τῆς πίστεως betrifft, so kann derselbe weder in sprachlicher Hinsicht noch wegen des Zusammenhangs durch Umschreibung für τῆς πίστεως gesagt aufgefafst werden. Denn wenngleich im neutestamentlichen, wie im classischen Sprachgebrauche ἔργον hin und wieder in dem allgemeinen Sinne von πρᾶγμα oder χρῆμα vorkommt, so ist doch, was den vorliegenden Fall betrifft, die πίστις nicht wie ein passives Sein oder wie ein unwirksames Object zu betrachten, sondern gerade die Thätigkeit macht darin den Hauptbegriff aus, und eben defswegen kann bei ἔργον von Verrichtungen nicht abgesehen werden. Es ist hier demnach von dem gewöhnlichen paulinischen Sprachgebrauche, nach welchem ἔργον auf etwas zu Verrichtendes hinweist, durchaus nichts Abweichendes zu sehen, ja mit Recht darf ἔργον nicht sowohl für eine res als vielmehr für ein opus gehalten werden. „Nam fides per opera charitatis efficax sit oportet, si vera et genuina est." Bullinger. Vgl. Winer's Gr. p. 699. Um nun die richtige Bedeutung von ἔργον τῆς πίστεως zu erhalten, müssen wir uns durch die Analogie mit den beiden andern genannten Tugenden leiten lassen. Aus der Betrachtung der Gleichartigkeit der drei Glieder geht die Bedeutung von ἔργον bestimmt hervor; wie nämlich mit der ἀγάπη der κόπος, mit der ἐλπίς die ὑπομονή verbunden sind als Wirkungen, die aus dem Grunde hervorgehen, so mit πίστις das ἔργον. Wir erklären daher ἔργον τῆς πίστεως durch „das, was der Glaube wirkt." Der Singular ist collectivisch (wie Röm. 2, 7), die Gesammtheit der ἔργα τῆς πίστεως in eine Einheit zusammen-

fassend. Gut daher der **Syrer**: ܥܒ̈ܕܐ ܕܗܝܡܢܘܬܟܘܢ d. h. der Werke eures Glaubens. Man vergl. für den Ausdruck Röm. 2, 15: *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* d. i. Werke, welche das Gesetz wirkt, welche es durch seine Forderungen vom Menschen erzwingt, wo dann der Genitiv als genitivus auctoris oder causae zu fassen ist; vielleicht kann der Genitiv noch einfacher als Genitiv der Angehörigkeit oder der entfernteren Beziehung angesehen werden „Werke, welche dem Gesetze angehören, welche in Beziehung zum Gesetze stehen, d. h. Werke, wie sie der Mensch auf gesetzlichem Standpuncte vollbringt. „Allein erstere Auffassung verdient den Vorzug. Weiter gehören hieher Joh. 6, 28: *ἔργα τοῦ θεοῦ;* 1 Cor. 15, 58; 16, 10: *ἔργον τοῦ κυρίου* (Philipp. 2, 30); *ἔργα τῆς σαρκὸς* Gal. 5, 19; *ἔργα τοῦ σκότους* Ephes. 5, 11; Röm. 13, 12; *ἔργον τῆς διακονίας* Ephes. 4, 12. Vgl. **Knapp**, script. var. argum. p. 432 adn. 7; und **Beck's** biblische Seelenlehre p. 71 Anm. Zur Sache vergleiche man Gal. 5, 6: Denn in Christo Jesu vermag weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern Glaube, welcher durch Liebe sich wirksam erweist (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* sc. *ἰσχύει τι.*) Mit der gegebenen Erklärung unsers Ausdrucks stimmen überein **Anselmus**: Deum primum laudat, qui dedit eis gratiam, deinde ipsos, qui fide et operibus eum secuti sunt; — — quomodo fides vestra non est otiosa, sed semper bonum opus gignit; **Grotius**: opus fidei vocat id, quod ex fide proficiscitur et fidem perficit; **J. D. Michaelis**: Werke des Glaubens sind solche Werke, die aus dem Glauben entspringen und thätige Zeugnisse des Glaubens sind; ferner **Pelt**, **Schott** und **de Wette**. Unrichtig sagt über den Ausdruck **Chrysostomus**: *τοῦτο γὰρ ἔργον πίστεως· εἰ πιστεύεις πάντα πάσχε, εἰ δὲ μὴ πάσχεις οὐ πιστεύεις,* und fast ebenso **Theodoret.**, indem er *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* erklärt: *τὸ ἐν κινδύνοις βέβαιον. οὐ γὰρ μόνον ἐν εἰρήνῃ καὶ γαλήνῃ δεικνύναι προσήκει τὴν πίστιν, ἀλλὰ καὶ ἐν κλύδωνι καὶ ζάλῃ ταύτης ἔχεσθαι δεῖ.* — Was versteht Paulus unter *ἡ πίστις*? In der *πίστις* wird der characteristische Grundbestimmtheil des evangelischen Lebens, in seiner durch Christum vermittelten und in dem heiligen Geiste unauflöslich befestigten Heilsverhältnisse zu Gott allgemein zusammengefaſst. Zuvörderst bedeutet *ἡ πίστις* ihrem unmittelbaren Sinne nach die wahrhaftige

Treue des Einen gegen den Andern, und in Ansehung der innern religiösen Lebensrichtung die höhere Zuversicht oder das fromme Vertrauen, welches der Mensch zu Gott und seinen Verheifsungen hat Rom. 4, 5—20; Titus 2, 10. In letzterer Beziehung entspricht der πίστις im Alten Testamente ganz und gar der Ausdruck אֱמוּנָה, vgl. Habak. 2, 4: und der Gerechte durch seinen Glauben wird er leben. Die πίστις kommt äufserlich betrachtet aus der gehörten Predigt des Evangeliums (ἀκοὴ πίστεως Gal. 3, 2, 5; Rom. 10, 17) und ist daher zunächst das Fürwahrhalten dessen, was überhaupt den Inhalt des Evangeliums ausmacht, die πίστις τοῦ εὐαγγελίου, und da der wesentliche Inhalt des Evangeliums Christus ist, so wird die πίστις zur πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 3, 36) zu dem Glauben, der das Princip, auf welchem er beruht, in Christus hat, und diese πίστις selbst wird in ihrer nähern Bestimmung zur πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ (Röm. 3, 25), da das, was der Glaube an Christus als sein eigentliches Object auffafst, der Versöhnungstod Jesu ist, in welcher Beziehung der Apostel Paulus den Inhalt des Glaubens näher angiebt als ein πιστεύειν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν, τὸν κύριον ἡμῶν, ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν Röm. 4, 24, 25. So wird das Object des Glaubens von Moment zu Moment näher bestimmt, in demselben Verhältnisse aber erhält er auch nach seiner subjectiven Seite eine immer intensivere Bedeutung. Vgl. die treffenden Erörterungen bei Baur in s. Paulus p. 537 ff. Der concrete Begriff des Glaubens in seinem lebendigen individuellen Bestehn ist nun die in und mit dem angeeigneten Evangelio unmittelbar eingetretene Gewifsheit von Christo als unserm Heilsvermittler, die Aneignung des ganzen Christus und des vollen in ihm in seiner Person, in seiner Lehre, seinem Leben und Werke enthaltenen göttlichen Heils, die vertrauensvolle Hingabe an Christus als den Weltheiland, um ihn zu empfangen als eine neue schöpferische Lebenskraft der Heiligung und Seligkeit; der Glaube ist das Gestaltgewinnen Christi in unserm ganzen Dasein, die Bildung einer neuen, höheren verklärten Persönlichkeit durch den vollen Eindruck der gottmenschlichen, erlösenden und heiligenden Persönlichkeit Christi. Wo ein solcher Glaube ist, da kann auch die daraus

entspringende Nachfolge, das Handeln in seinem Sinn und aus der Kraft, die er giebt, nicht fehlen; der Glaube ist die innerste Gesinnung, das göttliche Leben selbst, das Christus in uns fortsetzt, in seiner vollen, ungetheilten Kraft. Nur wo der Glaube so vorhanden, da ist auch das ganze Christenthum im Menschen, das Christenthum in seinem eigenthümlichen Wesen, in lebendig persönlicher Gestalt. Denn wie wir diese objectiv setzen in die vollkommene Einheit der Gottheit und Menschheit in der Person Christi, worin das Princip der Erlösung und Versöhnung gegeben ist, so müssen wir es auch subjectiv setzen in diejenige volle Lebensgemeinschaft mit Christo, durch welche wir mit Gott vereinigt, in dieser Vereinigung geheiligt und in das Bild Christi verklärt werden. Vgl. Ullmann, über d. unterscheidenden Character oder das Wesen des Christenthums. Hamburg. 1845. p. 77; und Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung d. christlichen Kirche. 2 B. p. 720 ff. Ausführlich haben den paulinischen Begriff von πίστις entwickelt Usteri in seinem paulinischen Lehrbegriffe p. 93 ff.; Dähne, Entwicklung des paul. Lehrbegriffs. Halle. 1835. §. 11; und besonders Rückert, Commentar über den Brief Pauli an die Römer, 1 B. 1839. p. 53 ff. — Das zweite Object des apostolischen Dankes ist ὁ κόπος τῆς ἀγάπης. κόπος bezeichnet zunächst das Schlagen und steht besonders häufig, wie κοπετὸς vom Schlagen der Brust in Traurigkeit (planctus); sodann den Zustand, wenn man wie zerschlagen ist, die Ermüdung, Entkräftung, Mattigkeit, vgl. Xenoph. de re equestr. 4, 2: κόπου ἐνόντος δεῖται ἀναπαύσεως —; und endlich die diesen Zustand herbeiführende Mühsal, oder Anstrengung, mühsame und mühevolle Arbeit. In letzterer Bedeutung steht es häufig im N. T., vgl. zu cp. 2, 9. Somit will der Apostel mit ὁ κόπος τῆς ἀγάπης die Liebe characterisiren als die Kraft, welche in Verleugnung aller mit Beschwerde, Ungemach und Mühseligkeit verbundenen Anstrengung sich wirksam und thätig zeigt. Paulus rühmt an den Thessalonichern die Liebe, welche Christus als das Merkmal seiner Jüngerschaft vorzüglich andeutet, in ihrer wahrhaften Beschaffenheit, wie sie sich äufsert und kund giebt in mühevollen und aufopfernden Dienstleistungen gegen einander. „Multum est per se dilectio, sed multo majus, si accedunt labores. Id enim κόπος." Grotius. Vgl. 2 Thess. 1, 3:

εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί, καθὼς ἄξιόν ἐστιν, ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους. Aehnliches wird auch von der Gemeinde zu Colossae rühmend ausgesagt Coloss. 1, 4. — Die ἀγάπη *) ist positiv an und für sich die Wirkung des Glaubens nach aufsen. Die Quellen aller Liebe ist Gott (1 Joh. 4, 7); er hat zuerst geliebt und seine Liebe durch die Sendung des Sohnes bethätigt. Wer aus Gott geboren ist, liebt auch wie Gott, und wer liebt, zeigt eben damit, dafs er aus Gott geboren ist. Darum wendet sich die Liebe zuerst ihrer Quelle zu, zu Gott und Christus, und hier ist sie noch mit dem Glauben eins und erscheint zugleich als der Gegensatz der Liebe zur Welt und ihrer Lust. Sie ist das Band, welches den Gläubigen unzertrennlich anknüpft, denn wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und in der Liebe Christi zu ihm (Joh. 15, 9). Aus dieser Liebe fliefst die zu den Menschen; die Gottesliebe vollendet sich in der Bruderliebe. Demnach ist die ἀγάπη in ungetheilter Beziehung auf das Göttliche und auf das Menschliche zu begreifen als diejenige Lebensrichtung, in welcher der Christ mit williger Selbstentsagung dem göttlichen Willen und Heilszwecke sich hingiebt, und

*) Das Neue Testament bezeichnet diese Liebe in allen ihren Beziehungen mit dem Wort ἀγάπη, ἀγαπᾶν. Die Vulgata übersetzt ἀγάπη mit caritas und dilectio, niemals mit amor. (Das Wort amor kommt überhaupt in der versio vulgata des N. T. nur dreimal vor 1 Petr. 1, 22; 2 Petr. 1, 7 zweimal. In allen drei Stellen giebt fraternitatis amor das Griechische φιλαδελφία wieder). Das neutestamentliche ἀγαπᾶν übersetzt die Vulgata mit diligere; wo vom ethischen Begriff des ἀγαπᾶν die Rede ist, giebt sie es nirgends durch amare. (Sie giebt ἀγαπᾶν überhaupt im ganzen N. T. nur einmal durch amare, nämlich 2 Petr. 2, 15: Βαλαὰμ τοῦ Βοσὸρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν i. e. qui mercedem iniquitatis amavit, und diese Stelle hat mit dem eben Besprochenen nichts zu thun). Wenn auch die Bedeutung von ἀγαπᾶν und φιλεῖν im Grundtexte des N. T. bisweilen sich berühren, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dafs ἀγαπᾶν vorzugsweise den christlich sittlichen Begriff der Liebe, φιλεῖν dagegen den der natürlichen Zuneigung ausdrückt. (Dies ergiebt sich, wenn man die vielen Stellen vergleicht, in denen ἀγαπᾶν und φιλεῖν vorkommen. Vgl. Joh. 21, 15—17.) Das Wort ἔρως kommt im ganzen N. T. nicht vor. Vgl. v. Raumer l. c. p. 398. —

nicht minder mit freudiger Aufopferung für das Wohl Anderer eifrig sich thätig zeigt. Denn eben in der That vollendet sich die Liebe, nicht im Worte oder Bekenntnifs (1 Joh. 3, 18). Die Liebe hat nach 1 Timoth. 1, 5 ihren innern Sitz in einer καθαρὰ καρδία, in einem reinen Herzen d. h. in einem von allen niedrigen Begierden freien Innern, in Folge dessen der Christ μὴ τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἑτέρων Philipp. 2, 4; weiter in einer συνείδησις ἀγαθὴ, in einem guten Gewissen, als ungetrübtem Selbstbewufstsein, dafs man in seinem Wesen und Wandel nur auf das Wahre und Gute bedacht ist, in That und Wahrheit nur edle Gesinnungen und Bestrebungen hegt; und endlich in der πίστις ἀνυπόκριτος, in der unverstellten Hingabe an Christum und wahrhaftigem Beseeltsein von seinem heilvollen Wesen und Geiste. Wird die Liebe von diesen heiligen Triebfedern im Innersten beherrscht, so ist sie von allem Eigennutze und aller Selbstsucht frei, schafft als solche in und mit dem eigenen Lebenswohle zugleich für Andere Hülfe und Heil, und kann mit Recht das πλήρωμα τοῦ νόμου (Röm. 13, 10) genannt werden. Daher sagt denn auch der Apostel in der classischen Stelle 1 Cor. 13, wo er das Wesen der Liebe beschreibt, von derselben, dafs ohne sie auch die ausgezeichnetsten geistigen Eigenschaften keinen Werth haben, weil erst die Liebe die zweckmäfsige Anwendung derselben lehrt, durch die man etwas Reelles leisten kann, und eben so die höchsten praktischen Tugenden, die hingebendsten und aufopferndsten Handlungen für nichts zu achten seien, wenn sie nicht aus der Liebe hervorgehen; wenn er ferner der Liebe alles beilegt, was von ihr Rühmliches gesagt werden kann, und behauptet, dafs in der Liebe allein das christliche Bewustsein und Leben seine absolute Bedeutung hat. Auch der Glaube ist ohne die Liebe nichts, obgleich die Liebe selbst nur der practisch sich erweisende Glaube ist. Die Liebe nennt daher der Apostel neben Glauben und Hoffnung die Gröfste, weil sie was sie ist, unmittelbar auf absolute Weise ist und daher auch immer bleibt, was sie ist. Sie ist gröfser als die Hoffnung, weil die Hoffnung, wenn sie in Erfüllung geht, aufhört zu sein; sie ist auch gröfser als der Glaube, weil der Glaube nicht unmittelbar auf sein Object geht, sondern erst durch eine Vermittlung hindurch, kein περιπατεῖν διὰ εἴδους ist.

Unter den drei Momenten des christlichen Bewufstsein ist daher nur die Liebe, welche, weil sie bleibt was sie ist, die gröfste ist und ihren absoluten Werth schon jetzt in sich selbst hat. Vgl. Baur, d. Apostel Paulus. p. 616 ff. — Das dritte Object des apostolischen Dankes ist die ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Unrichtig behauptet Olshausen, der Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ sei nicht blofs an ἐλπίδος anzuschliefsen, wie wenn der Sinn wäre: „der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi", denn von dieser speciellen Aeufserung der Hoffnung könne hier nicht allein die Rede sein, da die Hoffnung, eben so wie der Glaube und die Liebe, ganz allgemein aufgefafst werden, vielmehr gehe dieser Genitiv auf alle drei Tugenden, um anzuzeigen, dafs sie sämmtlich von Christo stammen, durch seinen Geist dem Menschen eingeflöfst seien. Denn im ganzen Briefe ist Jesus Christus und seine baldige Wiederkunft Gegenstand der Hoffnung; auf Christus beruht das ganze christliche Hoffen der Thessalonicher; in ihm und seiner Wiederkehr hatten alle ihre Heilserwartungen ihren Mittel- und Zeitpunct. Defshalb darf der Genitiv τοῦ κυρίου κ. τ. λ. nur mit τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος verbunden werden. — Was bedeutet der Ausdruck ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος? Das Nomen ὑπομονὴ ist gebildet von ὑπομένειν. Dieses Verbum wird besonders absolut gebraucht vom Bleiben, um einen feindlichen Angriff abzuwarten, Stand halten, ἀνδρικῶς ὑπομένειν im Gegensatze von ἀνάνδρως φεύγειν bei Plato Theaet. p. 177. B.; sodann findet sich ὑπομένειν τι bei den Griechen wie im N. T. in der Bedeutung „aushalten, ausdauernd, standhaft erdulden", vgl. Xenoph. Hiero 7, 4; aus dem N. T. Hebr. 10, 32; 12, 7. Darnach bedeutet ὑπομονὴ das μένειν unter den παθήματα, was deutlich erhellt aus Apoc. 2, 3: καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας καὶ οὐ κεκοπίακας. Diefs ist der solenne Begriff der ὑπομονὴ im N. T. (Matth. 10, 22; Röm. 5, 4; 12, 12; 2 Cor. 1, 6 u. a. m.), wobei, da ὑπομονὴ seinem Ursprunge nach ein verbum bellicum ist, die Leiden als feindliche Macht gedacht sind, deren Angriffen man Stand hält. ὑπομονὴ wird von Tertullian durch sufferentia, von der Itala durch sustinentia und von der Vulgata durch patientia übersetzt, darnach von Luther durch Geduld, ist aber wohl richtiger durch „Ausdauer,

Standhaftigkeit" (constantia, perseverantia*), stabilis mansio im Gegensatze der Zaghaftigkeit) zu übertragen, insofern Geduld die passive, resignirte Gemüthsstimmung (das ruhige Erdulden des Uebels) bezeichnet, die durch das Leiden sich nicht leidenschaftlich aufregen läſst, mithin der ἀνοχή entspricht, Standhaftigkeit dagegen die männliche Tugend ist, welche durch den Glauben der Trübsal Widerstand entgegensetzt und somit das Moment der Geduld mit einschlieſst. Vgl. Tittmann, de synonym. N. T. tom. 1. p. 194; und Tholuck zu Röm. 5, 4. Mit ὑπομονή verbindet Paulus Coloss. 1, 11 μακροθυμία, wo beider Worte Verhältniſs nach ihrer Abstammung so aufgefaſst werden muſs, daſs ersteres (ὑπομονή) die Beschaffenheit dessen bezeichnet, der in den Verfolgungen oder sonstigen Leiden Muth und Kraft, das andere (μακροθυμία) die Beschaffenheit dessen, der darin die Ruhe seines Herzens bewahrt. — Ueber den auf τῆς ὑπομονῆς folgenden Genitiv τῆς ἐλπίδος vgl. Winer's Gr. p. 214. Sonach erklären wir den ganzen Ausdruck entweder „und eurer Standhaftigkeit in der Hoffnung auf unsern Herrn Jesus Christus d. i. der Standhaftigkeit, mit welcher ihr haftet" (perseverantia in spe tenenda. Pelt), wozu Vs. 10 stimmt, oder noch besser mit Oecumenius (ὑπομονῆς τῆς γινομένης διὰ τὴν ἐλπίδα) Schott und de Wette „der Standhaftigkeit in Leiden und Verfolgungen, welche hervorgeht aus der Hoffnung", wozu cp. 2, 14 und 2 Thess. 1, 4 stimmen. — Das Nomen ἐλπὶς steht in seiner ursprünglichen Bedeutung und bezeichnet die Hoffnung active, das Hoffen, vgl. ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ Röm. 5, 2; ἐλπὶς σωτηρίας 1 Thess. 5, 8. Die Hoffnung auf die Rückkehr Christi, des Urhebers und der Quelle ihres christlichen Lebens, war es, welche die Gemeinde zu Thessalonica, die mehr als alle andern Gemeinden den Verfolgungen ausgesetzt war, standhaft und beharrlich erhielt. Ihr Glaube selbst wurde, insofern er das Heil als etwas in der Zukunft erst zu Verwirklichendes ergriff, zur Hoffnung. Denn indem der Glaube durch Kämpfe und Leiden

*) Vgl. Cicero de invent. 2, 54: patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio; perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. —

erprobt und bewährt wird, indem an dem Gegensatze, den er zu überwinden hat, selbst das Bewufstsein der ihm inwohnenden göttlichen Kraft und seines göttlichen die Ewigkeit umfassenden in der Erscheinung noch nicht verwirklichten Inhalts sich entwickelt, entfaltet er sich zur Hoffnung auf das Zukünftige. Das Ausharren unter den Leiden erzeugt Bewährung des Glaubens (δοκιμὴν Rom. 5, 5), die Bewährung des Glaubens die Hoffnung. Der durch die Liebe wirksame Glaube könnte nicht ausharren in dem Werke, welchem noch so viele Hindernisse entgegenstehen, im Kampfe mit der innern und äufsern Welt, wenn ihm nicht die Aussicht auf die sichere Erreichung des Zieles gegeben wäre. Die Standhaftigkeit in der Arbeit und dem Kampfe des Glaubens ist daher die praktische Seite der Hoffnung. ἐλπὶς und ὑπομονὴ erscheinen als zusammengehörige Begriffe, und die letztere wird auch wohl statt der ἐλπὶς gesetzt (2 Thess. 1, 4). Vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung u. s. w. 2 B. p. 753 ff. — Bemerkenswerth erscheint noch die Häufung der Genitive τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Solche Häufung der Genitive zeugt vortrefflich für die Authentie unseres Briefes, da dieselbe gerade dem Apostel Paulus besonders eigenthümlich ist. Es finden sich in seinen Briefen noch mehrere Beispiele davon, dafs nicht nur der von einem Substantiv regierte Genitiv einen neuen Genitiv regiert, sondern auch von diesem noch ein Genitiv abhängt, wie an u. Stelle; vgl. 2 Cor. 4, 6: ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Siehe noch Winer's Gr. p. 218. — Die Schlufsworte des dritten Verses: ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν fehlen in der Syrischen und Arabischen Uebersetzung; sind aber dennoch als ächt zu betrachten. Die Worte können nicht zu ἔργου τῆς πίστεως — τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος bezogen werden, wie Theodoret (ἐνόπτης δὲ τούτων, φησὶν, ἐστὶν ὁ τῶν ὅλων θεὸς), Turretin und Koppe gewollt, sondern lassen nur die Verbindung mit μνημονεύοντες zu. Die Redensart ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, welche in unserm Briefe noch gelesen wird 3, 9, 13, und 2, 19: ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, steht im Sinne von ἐνώπιον τοῦ θεοῦ Röm. 3, 20; 12, 17; 2 Cor. 8, 21; ἔναντι θεοῦ Luc. 1, 8; ἐναντίον τοῦ θεοῦ Luc. 24, 19; κατέναντι θεοῦ 2 Cor. 2, 17;

Röm. 4, 16; im Hebr. לעיני פ״, לפני פ״ Gen. 7, 1; 10, 9; *ἐν ὀφθαλμοῖς τινος* Sapient. 3, 2; Sirach 8, 16. Gewöhnlich wird durch diese Phrase, welche von keinem griechischen Schriftsteller gebraucht wird und von den neutestamentlichen Autoren aus der griechischen Bibel entlehnt zu sein scheint, das göttliche Urtheil, die göttliche Erkenntniſs bezeichnet, also „coram Deo, in Gegenwart, vor dem Wissen Gottes". Vgl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta. Leipzig. 1841. p. 159. Der Ausdruck enthält eine Hindeutung auf die höchste Lauterkeit und Redlichkeit in der Subjectivität des Handelnden, welcher Gott als Augenzeugen gegenwärtig weiſs; aber eine Betheurungsformel, gleich *θεὸς μάρτυς* oder wie das heidnische *νὴ τὸν θεὸν, νὴ τὸν Δία* oder *πρὸς θεῶν* ist es eben so wenig als *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, letzteres auch 2 Cor. 4, 2 und Gal. 1, 20 nicht, wo es heiſst: *ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι.* An unserer Stelle erscheint nun *μνημονεύειν ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ* s. v. a. *μνείαν ποιεῖσθαι ὑμῶν ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν*, und der Apostel will damit andeuten, daſs sein Gebet nicht ein scheinbares, bloſs erheucheltes, sondern ein wahrhaftiges, vor den Augen Gottes geltendes sei. — In der Formel *θεὸς καὶ πατὴρ* ist *καὶ* einfach und (zugleich), nicht nämlich. Vgl. Knapp script. var. argum. tom. 1. p. 470, und Winer's Gr. p. 515. Gewiſs nicht ohne Absicht wird Gott vom Apostel hier *ὁ πατὴρ* genannt, da er in dem Folgenden von den Erweisungen seiner Vaterliebe redet. —

Vs. 4. Diese Danksagung, fährt der Apostel fort, flieſst bei ihm aus dem festen Bewuſstsein, daſs die Gemeinde zu Thessalonica wahrhaft erwählt sei, *εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν.* Das Participium *εἰδότες*, da wir wissen, da uns gewiſs ist (eine besonders bei Paulus sonst beliebte Uebergangsformel vgl. Röm. 5, 3; 6, 9; 13, 11; 1 Cor. 15, 58; 2 Cor. 1, 7; 4, 14; 5, 11; Gal. 2. 16; Ephes. 6, 9) begründet das *εὐχαριστοῦμεν* Vs. 2 und ist allein auf den Apostel Paulus zu beziehen. Ganz falsch beziehen Theodoret, Erasmus und Grotius *εἰδότες* auf die Thessalonicher, verbinden das Participium mit *ἐγενήθητε* Vs. 6 und fassen *εἰδότες* nach dem altherkömmlichen aber falschen Kanon, daſs die Participia für die Tempora finita stehen können, statt *οἴδατε* gesagt auf. Unrichtig behaup-

tet Flatt, daſs wenn man Vs. 3 nicht als Parenthese betrachten wolle, jedenfalls „καὶ" vor εἰδότες ergänzt werden müsse. — ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ. ἀδελφοί, die gewöhnliche apostolische Anrede; denn die apostolische Amtsstellung ruht auf dem Grunde der brüderlichen Glaubensgemeinschaft. Aber nicht bloſs Brüder nennt der Apostel seine ihm so theuren Thessalonicher, sondern ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ (vgl. 2 Thess. ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου), ähnlich wie die Colosser ἠγαπημένοι τοῦ θεοῦ (Coloss. 3, 12.) Die Worte ὑπὸ θεοῦ, wofür Paulus nach Analogie von Coloss. 3, 12 hätte schreiben können τοῦ θεοῦ — er construirte aber ἠγαπημένοι als eigentliches Participium, daher ἀπὸ θεοῦ, vgl. Winer's Gr. p. 223 — dürfen nicht, wie Chrysostomus, Oecumenius, Theophylact, Erasmus und andere Ausleger gethan, mit τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν verbunden werden, sondern hängen ab von ἠγαπημένοι. So schon treffend die Peschito: ܐܚܝ̈ܢ ܚܒܝ̈ܒܘܗܝ ܕܐܠܗܐ d. h. geliebte Brüder Gottes; und die Vulgata, welche übersetzt: scientes, fratres dilecti a Deo, electionem vestram. Wie die frommen Israeliten im Alten Bunde יְדִידֵי יְהוָה genannt werden (Ps. 60, 7; 108, 7; 2 Chron. 20, 7), so führen die Christen das Prädicat „Gott geliebte", in wiefern sich die göttliche Liebe bereits in der Berufung und Ausstattung mit geistigen Gütern an ihnen in herrlicher Weise erwiesen hat (Ephes. 2, 4 ff.), und sie sofort als Angehörige des Herrn in der Liebe Gottes stehen (Röm. 8, 16), welche Wohlgefallen und Förderung der Entwicklung ihres Lebens für das ewige Heil ist. Als Anrede an die Leser finden wir bei Johannes, Petrus, Judas und besonders bei Paulus sehr oft ἀγαπητοὶ Röm. 12, 19; 2 Cor. 7, 1; 12, 19; Philipp. 4, 1; ein Ausdruck, womit Paulus andeuten will, wie theuer diejenigen, welche er damit anredet, seinem Herzen seien, und wie bei ihm Alles, was er zu ihnen rede und ihnen thue, nur aus seiner Liebe gegen sie hervorgehe; häufig mit Zusätzen wie ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ 1 Cor. 15, 38; Philipp. 4, 1; Jacob. 1, 16, 19; 2, 5, oder bloſs ἀγαπητοί μου 1 Cor. 10, 14; Philipp. 2, 12. Die Benennung der Christen als ἠγαπημένοι wird wie an anderer Stelle jedesmal in Verbindung gesetzt mit der ἐκλογή, vgl. Coloss. 3, 12; 2 Thess. 2, 13. — τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν. Das Substantiv ἐκλογή ist hergeleitet von ἐκλέγεσθαι. Dieses Verbum, welches

aus dem theocratischen Sprachgebrauche des alten Testaments in das neue Testament gekommen (vgl. Deuter. 14, 2; Ps. 33, 12; 47, 4; Jes. 14, 1; 41, 8, 9; 49, 7, daher ἐκλεκτοὶ Ps. 105, 6, 43; 106, 5; Jes. 43, 20; 45, 4; 65, 9, was in den Apocryphen sich erhalten Sapient. 3, 9; 4, 15 mit der Bemerkung von Grimm, Commentar über d. Buch d. Weisheit. Leipz. 1837. p. 118; Sirach 1, 15; 46, 2), drückt in seiner medialen Form „für sich auserwählen" vollkommen das hebräische בָּחַר aus. Das Medium ist zu premiren, indem Gott mit freier Selbstbestimmung für sich, für seine Gemeinschaft und seine Zwecke auserwählt. בָּחַר wird nun da gebraucht, wo ein Act Gottes bezeichnet werden soll, kraft dessen Einzelne oder auch Nationen vor Andern Gott besonders angehören. Von dieser Grundbedeutung für das N. T. abzugehen, hat man keine Veranlassung, noch vielweniger eine Bedeutung amare, favore ornare zu fingiren, da Paulus anderwärts, wo er von demselben Verhältnisse wie hier redet, sich des Ausdrucks εἵλετο εἰς σωτηρίαν (2 Thess. 2, 13) unmittelbar nach Erwähnung der ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου bedient, ein Ausdruck, der mit der gewöhnlichen Bedeutung von ἐκλέγεσθαι vollkommen übereinstimmt. Darnach erklären wir die ἐκλογὴ als den Act der göttlichen Weltregierung, vermöge dessen Gott durch seine Gnade aus der Gesammtheit (dem κόσμος) Einzelne ohne ihr Verdienst vorzugsweise für sich heraushebt, für sich erwählt und sie in die Gemeinde seines Sohnes versetzt. Denn wie der Apostel die ganze christliche Heilsanstalt auf den einigen göttlichen Rathschlufs basirt, so wird auch bei allen in das evangelische Reich der Gnade Aufgenommenen der dadurch erlangte Heilsbesitz nach seinem unendlichen Urgrunde von dem huldreichen freien Willensbeschlusse Gottes hergeleitet. Daher häufig κατὰ πρόθεσιν ἐκλεκτοὶ und κλητοί; κατὰ τὴν εὐδοκίαν oder βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (Röm. 8, 28 und 33; Coloss. 3, 12; Ephes. 1, 4, 5 und 11; 2 Timoth. 1, 9; 2, 10 u. a. m.) Dem ἐκλέγεσθαι entgegengesetzt erscheint βάλλεσθαι ἔξω, ἐκβάλλειν, Wörter, welche in mannigfachen bildlichen Wendungen den Anschlufs aus dem Gottesreiche bezeichnen (Joh. 6, 37; Luc. 13, 28; Matth. 8, 12; 22, 13). Durchaus nicht identisch ist das ἐκλέγεσθαι des Apostels mit jenem καλεῖν, was er so oft gebraucht,

vgl. zu cp. 4, 7; denn obgleich ἐκλογή sich an den verwandten Begriff der Berufung (κλῆσις) anschliefst, so geht er doch tiefer in das Innere und Ewige des göttlichen Heilsrathschlusses in Hinsicht auf die Gläubigen zurück. Die ἐκλογὴ ist die ἰδία πρόθεσις (2 Timoth. 1, 9), nach welcher Gott ruft (Röm. 9, 11). Gott ist für uns ὁ καλῶν (1 Thess. 2, 12), nie aber ὁ ἐκλεγόμενος, sondern ὁ ἐκλεξάμενος d. h. die ἐκλογή ist die ewige Bestimmung des heiligen Willens Gottes über Einzelne; κλῆσις das Kundthun desselben, der Ruf der Gnade, der in der Zeit an die Einzelnen ergeht (vgl. 1 Cor. 1, 26—28; 2 Timoth. 1, 9; Philipp. 3, 14; 2 Thess. 1, 11); Ephes. 1, 4 und dazu Harless p. 12). Daher irrt Bretschneider (lexic. in N. T. s. v. ἐκλογή), wenn er behauptet, εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν sei s. v. a. 1 Cor. 1, 26: βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν, vergl. mit 2 Petr. 1, 10. Mit Unrecht läfst Koppe ἐκλογὴ an a. Stelle so viel sein, als πίστις, indem er τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν erklärt „vestram singularem quandam in amplectenda tenendaque religione Jesu constantiam". Ganz willkührlich behauptet Pelt, ἐκλογή bezeichne hier nicht die Gnadenwahl, sondern die innere Umwandlung und Heiligung der Auserwählten („cogitandum est de electorum illa innovatione, qua per spiritum divinum mutatur interna hominum conditio"), da kein Grund vorhanden, von der constanten biblischen Bedeutung der ἐκλογὴ abzugehen. —

Vs. 3. Das Bewufstsein des Apostels, dafs die Thessalonicher erwählt seien, gründet sich auf die Thatsache, dafs Paulus so kräftig unter ihnen hat wirken können, und sie das Evangelium so bereitwillig angenommen haben. Paulus fährt fort: ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς κ. τ. λ. Mit diesen Worten wird der eine Grund der Gewifsheit ihrer Erwählung gesetzt in die Art, wie Paulus bei den Thessalonichern das Evangelium verkündet. Dieser Vers begründet das εἰδότες von Vs. 4. — Ueber die Partikel ὅτι, darüber dafs d. i. weil (Vulgata: quia), vergl. Krüger, Griechische Sprachlehre. Berlin. 1845. p. 194. — εὐαγγέλιον die frohe Botschaft vom erschienenen Heil in Christo, objectiv betrachtet, als Gegenstand und Inhalt des apostolischen κήρυγμα, nicht dieses selbst, also nicht synonym mit Lehre und Unterweisung von Christo, welches immer λόγος, διδαχή, κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου heifst (Gal. 1, 8; 1 Cor. 4, 15; 9, 14; 2 Cor. 2, 12).

Die Propheten schon nannten ihre Offenbarungen glücklicher Zukunft בְּשׂוֹרָה Jes. 41, 27; 52, 7; 60, 6; 61, 1, εὐαγγελία, εὐαγγελίζεσθαι, und da mehrere dieser Stellen messianisch gedeutet wurden, ging das Wort auf die christliche Heilsverkündigung über. Mit keinem wahrern, schönern Namen, der mehr frohe und dankbare Gefühle erweckte, konnte auch die neue Offenbarung bezeichnet werden. τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν ist wie 2 Cor. 4, 3, die von uns gepredigte Kunde vom Messiasreiche d. h. die paulinische Verkündigung des Evangeliums. Vgl. zu ep. 2, 2. — οὐκ ἐγενήθη κ. τ. λ. Die Form des Aorist's ἐγενήθη anstatt ἐγένετο, wie γενηθῆναι, γενηθεὶς, scheint insofern der Beachtung werth, als sie die seltnere und eine in der spätern Gräcität nicht ungebräuchliche, namentlich bei LXX und im N. T. öfters vorkommende, nach Phrynichus und Thomas Mag. p. 189 blofs dorische Form, nicht aber, wie Rückert behauptet, wahres Passivum dem Sinne nach ist (Apg. 4, 4; Coloss. 4, 11; 1 Thess. 2, 14). Vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 108 ff.; Buttmann's Ausführliche Griech. Gramm. 2 B. p. 96, und Winer's Gr. p. 95. Auf οὐκ ἐγενήθη folgt in der Recepta εἰς ὑμᾶς. Statt dieser Lesart haben, Codd. A C D E F G, Chrysostomus, Theophylact πρὸς ὑμᾶς welches von Lachmann und Tischendorf in den Text gesetzt und von de Wette gebilligt ist, weil es durch die Parallele 1 Cor. 2, 3 unterstützt werde. Lesen wir πρὸς ὑμᾶς, so kann das heifsen: meine Verkündigung des Evangeliums kam nicht zu euch (2 Joh. 12), aber auch: meine Verkündigung des Evangeliums war nicht bei euch (1 Cor. 16, 10), indem πρὸς die Vorstellung des Zusammenseins mit der der Richtung (coram) verbindet, wie Joh. 1, 1. Vgl. 1 Cor. 16, 6 und die angeführten Stellen bei Fritzsche ad Marcum p. 201 ff. Könnte demnach πρὸς ὑμᾶς sehr wohl stehen, so bin ich doch der Ansicht, die Recepta εἰς ὑμᾶς müsse beibehalten und πρὸς ὑμᾶς als Glossem betrachtet werden, da die Abschreiber an die Stelle von εἰς, wo es die Richtung auf etwas oder die Bewegung nach etwas anzeigt, das ihnen geläufigere πρὸς zu setzen pflegten. Man vergl. Marc. 3, 7; 6, 45; 7, 31 und die var. lectt. Dazu kommt, dafs γίγνεσθαι εἴς τι und τινὰ eine im N. T. nicht ungebräuchliche Redensart ist, vgl. 2 Cor. 8, 13, und mehr Beispiele bei Wahl,

Clavis N. T. philologica. tom. I. 1829. p. 234. Endlich wird die Recepta εἰς ὑμᾶς auch bestätigt durch Mai, wie Tischendorf in seiner Nachricht vom vaticanischen Bibelcodex in d. Stud. u. Krit. Jahrg. 1847. p. 150 mitgetheilt hat. Lesen wir nun εἰς ὑμᾶς, so kann dies durchaus nicht, wie Koppe, Flatt und Pelt meinen, s. v. a. ἐν ὑμῖν oder παρ᾽ ὑμῖν oder παρ᾽ ὑμῖν sein, da doch sehr unwahrscheinlich, daſs die Apostel bei klar gedachten Begriffen εἰς für ἐν oder umgekehrt die Leser verwirrend gesetzt haben sollen, auch bedeutet εἰς ὑμᾶς nicht, wie Calov erklärt, in corda vestra, sondern der ganze Ausdruck εὐαγγέλιον ἡμῶν ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς scheint mit groſsem Nachdrucke gesagt zu sein anstatt εὐηγγελισάμην ὑμῖν. So faſst die Worte schon Theodoret auf: ὑμεῖς ἐστε τῆς τοῦ εὐαγγελίου δυνάμεως μάρτυρες· οὐ γὰρ λόγον ὑμῖν διδασκαλικὸν προσηνέγκαμεν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀλήθειαν τῶν λόγων διὰ τῶν θαυμάτων ἐδείξαμεν. — Die folgenden Worte οὐκ ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ sind von den Auslegern verschieden gedeutet worden. Zunächst erhellt, daſs ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει — ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ im Gegensatze stehen zu οὐκ ἐν λόγῳ μόνον. Durch οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ werden beide Glieder in Ansehung ihrer Wichtigkeit mehr gleichgestellt. Die Präposition ἐν wird vor den einzelnen Begriffen wiederholt, um sie stärker hervorzuheben, vgl. Winer's Gr. p. 499. — λόγος häufig im Gegensatze von ἔργον (vgl. Eurip. Alcestis 339: λόγῳ γὰρ ἦσαν, οὐκ ἔργῳ φίλοι. Eurip. ap. Athen. XIII p. 599. E.: τεκμήριον δὲ μὴ λόγῳ μόνον μαθῇς, ἔργῳ δὲ δείξω τὸ σθένος τὸ τῆς θεοῦ· Testam. XII patriarch. cod. pseudepigr. V. T. ed. Fabric. I. p. 683: ἀγαπῶντες ἀλλήλους ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ καὶ διανοίᾳ ψυχῆς. Apg. 7, 22; 2 Cor. 10, 11 u. a. m.) bezeichnet das leere Gerede, welches gar keinen Grund hat, besonders das leere, bloſse, bedeutungslose Wort, das eben weiter nichts ist als ein Wort. Vgl. Groſsmann, quaestion. Philon. altera. Lips. 1829. p. 3 ff. Statt ἐν λόγῳ erwarteten wir einfach λόγος, wie Paulus sagt Gal. 5, 22: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη κ. τ. λ., wo sich die Substantiva im Nominativ unmittelbar als Prädicat an ὁ καρπὸς anreihen. Mehrere Ausleger nehmen einen hebraisirenden Gebrauch des ἐν an und fassen es auf, wie das sogenannte ב

essentiae, worüber verglichen werden kann Hitzig d. Prophet Jesaja p. 478, 344, 315, 572, aber mit Unrecht, denn abgesehen davon, daſs diese Auffassung zu flach erscheint, wie überhaupt die Annahme eines Beth essentiae eine Erfindung der Grammatiker ist, vgl. Ewald, Lehrbuch d. hebr. Sprache. p. 412, hat der Apostel zweifelsohne anstatt des bloſsen Nominativs ἐν gesetzt, um mit mehr Nachdruck anzudeuten, in was die Verkündigung des Evangeliums bestanden (ἐστὶν ἐν, 1 Joh. 4, 10) oder angetroffen wurde. — ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει κ. τ. λ. Alle drei folgenden Begriffe sind durch καὶ verbunden zur Amplificirung der Rede. Nach Flatt's Ansicht sollen die beiden Begriffe ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ ein Hendiadys bilden: „unsere Verkündigung war begleitet von kräftigen Wirkungen des heiligen Geistes." Ebenso schon Calvin: in potentia et Spiritu sancto: hoc perinde meo judicio valet atque in potentia Spiritus sancti, ut posterius ad prioris declarationem sit additum. Aber beide Begriffe obgleich verwandt und daher sonst zusammengestellt (Luc. 1, 35; Apg. 10, 38; Matth. 12, 28) geben an u. Stelle einzeln aufgefaſst einen Sinn, wodurch der ganze Ausdruck an eigenthümlicher Kraft und Anschaulichkeit gewinnt. Unter δύναμις verstehen wir „die Thatkraft" d. h. jene höhere ethische Kraft des Apostels an ihm selbst, welche nach ihrer Stärke, nach ihrer auch nach Auſsen in Erfolgen, in Zeichen sich kundgebenden Wirksamkeit hervortritt, ohne daſs δύναμις, wie schon die Alten und unter den Neueren Grotius, Koppe und Flatt gethan, auf Wunder *) zu beschränken wäre. Zwar wird δύναμις häufig im Singular gebraucht im N. T. von der Kraft gleich mit dem Nebenbegriff, daſs sie auf ungewöhnliche Weise wirkt, also höhere auſserordentliche Kraft, deren Wirkungen wie Wunder erschei-

*) Vgl. dagegen Calvin: Quidam sub potentiae nomine miracula intelligunt. Ego latius extendo ad spiritualem doctrinae energiam. Nam ut in priore ad Corinthios epistola habuimus, eam sermoni Paulus apponit tanquam vivam Dei vocem et cum effectu conjunctam inani et mortuae hominum facundiae. — Nach Zwingli sagt Paulus: non solum inaniter loquutus sum verbum sed et per virtutem et potentiam „Krefftigklich hat es under iich gewürkt." —

nen können, aber deshalb darf man nicht von vorn herein sagen, δύναμις bedeute an u. Stelle Wunder, um so weniger, als dem Apostel hauptsächlich am unmittelbaren Erfahrungsbeweise aus der innern Heilskraft der Lehre liegen mufste, an einer innern Nöthigung zur Annahme der Wahrheit, die weit mehr Kraft und Werth hat, als aller Zwang von Beweisen der Weltweisheit; die einzelnen Wunder ständen zu äufserlich, fremd und isolirt dem Bewustsein gegenüber. Die Erfahrung der Kraft aber ist wesentliche Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes (1 Cor. 4, 20; Philipp. 3, 10). Ganz so wie hier steht δύναμις 1 Cor. 2, 4: καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ᾽ ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως —, und 1 Cor. 4, 19: ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων, ἀλλὰ τὴν δύναμιν· οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ᾽ ἐν δυνάμει. — Aufser der δύναμις, von welcher die Verkündigung des Evangeliums begleitet war, nennt Paulus weiter den heiligen Geist, indem er fortfährt: καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Das καὶ bezeichnet hier wohl und — um diese Kraft noch als absonderlich bemerkbar zu machen. Vgl. Fritzsche ad Marcum p. 11. Um den paulinischen Begriff von πνεῦμα ἅγιον richtig aufzufassen, gehen wir vom einfachen biblischen Begriffe von πνεῦμα aus. Dieser entwickelt sich von der einfachsten Stufe der Natürlichkeit bis zur höchsten geistigen hinauf. Im Natürlichen bezeichnet πνεῦμα, ganz wie im Hebräischen רוּחַ, eigentlich den Hauch, Ps. 36, 6; Jes. 11, 4; Hiob 27, 3; 33, 4; Ps. 104, 29, 30; 2 Thess. 2, 8, Lufthauch, daher den Wind Hebr. 1, 7; Ps. 104, 30; sodann den animalischen Hauch oder Athem Hiob 34, 14, 15; endlich im psychischen Sinne die den einzelnen Organismus belebende Seele, Lebensgeist, sofern das Hauchen wahrnehmbarer Ausdruck und Zeichen des innerlich vorhandenen Lebensgeistes ist. Somit erscheint der nach der sinnlichen Anschauung gewählte Ausdruck entlehnt von der Aeufserung des innern Lebensgeistes, dem Hauchen, und übertragen auf den Geist selbst. In seiner höhern Entwicklung greift πνεῦμα über den einzelnen individuellen Organismus hinaus, erweitert sich zu der das Natürliche überhaupt bestimmen-

den geistigen Macht und umfaſst so, wie רוּחַ אֱלֹהִים *), den Geist Gottes d. h. die göttliche Urkraft, welche das Reich der Natur und der Menschheit schöpferisch durchdringt und zusammenhält, durch welche Gott auf das Geschaffene wirkt und dasselbe erfüllt, der Quell des physischen und des sittlichen Lebens, der sich in die todte Masse einsenkt und ihr Gestalt und Ausdruck giebt, das Band des Schöpfers und des Geschaffenen. In dieser Hauptbedeutung hat πνεῦμα im N. T. drei verschiedene Beziehungen, ohne dadurch in seinem Wesen verändert zu werden. Seinem unendlichen Grunde und Ursprunge nach bezieht es sich zurück auf Gott den Vater, ist in ihm substantiell begründet und wird daher zunächst ganz allgemein ihm zugeschrieben als πνεῦμα θεοῦ oder τοῦ θεοῦ oder τοῦ πατρὸς (Math. 3, 16; 12, 18; Röm. 8, 9; 11, 14; 1 Cor. 3, 16; 12, 3 ff.; Ephes. 3, 16 u. a. m.) Da indeſs in dem Sohne Gottes Gott selbst vermittelt oder lebendig und thätig ist, der Sohn als die absolute Selbstoffenbarung des Vaters aufgefaſst werden muſs, so macht auch in ihm jener Geist das lautere Wesen aus, und was Christus denkt, will und thut, geschieht nur kraft des πνεῦμα, weshalb es auch das πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ oder πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, oder mehr in allgemeiner Beziehung bald auf den Sohn, bald auf den Vater τὸ πνεῦμα τοῦ κυρίου bezeichnet wird (Luc. 4, 18; Röm. 8, 9; 2 Cor. 3, 17; Gal. 4, 6; Philipp. 1, 19). Bei diesen Genitivverbindungen darf jedoch der Geist nicht etwa für eine besondere göttliche Kraft oder gar für eine bloſse Eigenschaft des Vaters und des Sohnes gehalten werden, vielmehr hat er, obwohl in dem Vater begründet und durch den Sohn vermittelt **), dennoch eine absolut vollkommene Persönlichkeit

*) Auch רוּחַ יְהוָה (Hagg. 2, 5), רוּחַ קֹדֶשׁ יְהוָה (Ps. 51, 13), seltner vorzugsweise רוּחַ und הָרוּחַ (4 Mos. 27, 18; Hos. 9, 7). Vor Allem muſs aber bemerkt werden, daſs im A. T. Gott nicht **als** Geist (wie von Gott Christus sagt Joh. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεὸς), sondern vielmehr der רוּחַ als etwas Gott Zukommendes dargestellt wird. Vgl. Lutz, biblische Dogmatik. Pforzheim. 1847. p. 63. —

**) Darin besteht eben der Unterschied zwischen dem πνεῦμα ἅγιον im N. T. und dem רוּחַ im A. T., daſs dieser sich bezieht auf alle

in sich selbst, so dafs ohne alle Beschränkung in ihm das Wesen und Wirken Gottes sich concentrirt, und er in dieser seiner Absolutheit schlechthin ohne den Zusatz τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ das πνεῦμα ἅγιον oder noch einfacher πνεῦμα genannt wird (Matth. 1, 18, 20 und dazu Fritzsche p. 40; Marc. 1, 8; Luc. 1, 15; Joh. 1, 33; Apg. 1, 2; Röm. 5, 5; 1 Cor. 6, 19; 12, 3; 2 Cor. 6, 6; 13, 13) Vgl. Matthies, Propaedeutik der neutestamentlichen Theologie. §. 148, und Kahnis, die Lehre vom heiligen Geiste. Erster Theil. Halle. 1847. p. 39 ff. Und so erscheint namentlich bei Paulus *) auch das πνεῦμα ἅγιον ohne hinzugesetzte Genitivbestimmung als selbstständiger Begriff, und wird bald mit bald ohne Artikel (vgl. Winer's Gr. p. 139) in

möglichen Verhältnisse, auf Menschen aller Art, jenes dagegen blofs auf das religiös moralische Heilsverhältnifs; dafs der רוּחַ nur Wenigen zu Theil wird, das πνεῦμα ἅγιον unter gewissen Bedingungen Allen und für alle Zeiten bestimmt ist; dafs im A. T. die Mittheilung des Geistes allein durch Jahve, im N. T. durch die Vermittlung Christi geschieht.

*) Nach Eduard Zeller, Theologische Jahrbücher. Jahrg. 1842. p. 490 ff. soll „vielleicht das vierte Evangelium, sonst aber keine Schrift des N. T. und so auch keiner der paulinischen Briefe von einer Persönlickeit des heiligen Geistes wissen. Freilich sage Paulus auch nirgends ausdrücklich, dafs das πνεῦμα keine Person sei; daraus nun aber zu schliefsen, dafs er seine Persönlichkeit voraussetze, hiezu wären wir doch nur dann berechtigt, wenn sich diese Vorstellung sonst in der Zeit und dem Kreise nachweisen liefse, denen Paulus angehöre. Nirgends aber in der jüdischen oder christlichen Theologie des apostolischen Zeitalters lasse sich die Vorstellung vom πνεῦμα als persönlichem Wesen mit Sicherheit nachweisen; es erscheine wohl als eine aus Gott emanirte Kraft, insofern auch, ähnlich der pseudosalomonischen σοφία oder der jüdischen Schechina als eine Hypostase, es werde auch vielfach vorübergehend personificirt; mit alle dem gelange es aber noch zu keiner festen, bleibenden Persönlichkeit: es sei eine selbstlose Emanation aus Gott, die man sich am Gewöhnlichsten unter der Form eines Licht- oder Luftstroms vorgestellt zu haben scheine. Keinem andern Begriff des πνεῦμα können wir auch bei Paulus annehmen, auch ihm sei es erst eine hypostatisch vorgestellte göttliche Kraft, ein aus Gott ausströmendes Element, wenn wir wollen, aber noch keine göttliche Persönlichkeit." Ich halte diese Ansicht für unbegründet, verzichte aber hier um so eher auf eine Widerlegung derselben, als ich dieselbe an einem andern Orte zu geben mir vorgenommen habe.

dem unendlichen Sinne gebraucht, dafs es die von Gott vermittelst Christi den Bekennern des Evangeliums zu Theil gewordene erleuchtende und heiligende Geistesmacht ist, somit die vereinte Wirksamkeit Gottes und Christi in allen gläubigen Gliedern des kirchlichen Lebenskörpers repräsentirt, und durch unablässige Vermittlung und Einigung des menschlichen Wesens mit dem göttlichen das geoffenbarte Reich der Gnade und des Heils, der Wahrheit und Gerechtigkeit als intelligentes Princip beherrscht. Auch an a. Stelle ist τὸ πνεῦμα ἅγιον die dem Apostel mitgetheilte Gotteskraft (δύναμις τοῦ θεοῦ Röm. 1, 16; 15, 13), das göttliche Princip eines höhern Lebens und Wirkens, namentlich die Gottbegeisterung, in welcher der Apostel wirkte und die durch sein Zeugnifs erleuchtend, heilig und begeisternd auf die empfänglichen Hörer einwirkte. Paulus wufste gar wohl, dafs er die heilige Begeisterung, welche wie ein Quell des lebendigen Wassers alle Adern und Gefäfse seiner Seele durchströmte und in herrlicher Fülle der Rede und That sich ergofs, und die sittlich religiöse Kraft, deren er im lebendigen Vertraun und Aufschaun auf Christum inne geworden, nicht sich selbst gegeben, sondern als etwas vorher nicht Besessenes, als ein Geschenk δωρεὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου (Apg. 2, 38; 10, 45) empfangen hatte. Vgl. Gal. 3, 2; 1 Cor. 2, 12. — Drittens sagt Paulus von seinem εὐαγγέλιον aus; dafs es zu den Thessalonichern gelangt sei καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ. Das Nomen πληροφορία kommt nur in den Schriften des N. T. (aufser hier noch Coloss. 2, 2; Hebr. 6, 11; 10, 22), und in den davon abhängigen Schriftstellern vor. Es wird hergeleitet von πληροφορέω. Dieses Verbum scheint von griechischen Schriftstellern der goldenen Zeit wenig gebraucht zu sein; wenigstens möchten sich gesicherte classische Stellen weder für das Verbum noch für das Nomen schwerlich vorfinden. Zwar führen Kuinoel zu Luc. 1, 1 und Wahl, Clavis N. T. philologica s. v. zwei Stellen an 1) aus Isocrates Trapezit. ed. Bekker p. 517: ἐμὲ δὲ πολλῶν ἀκουόντων ἔξαρνον πληροφορηθεὶς γεγενῆσθαι μηδὲν κεκτῆσθαι, aber hier ist es entschieden unächt und deshalb mit Recht von Wolf und Bekker ausgelassen. 2) aus Ctesias Excerp. Persic. 39 (p. 53 nach der Ausgabe von Carl Müller. Paris. 1844): πολλοῖς οὖν ὅρκοις καὶ λόγοις πληροφορήσαντες Μεγάβυζον μόλις ὅμως πείθουσι πρὸς βασιλέα πα-

Universität Passau Bibliothek

ῥαγενέσθαι —, wo aber dieser Ausdruck sicherlich nicht wohl dem Ctesias, sondern dem Epitomator angehört, da die Weise, wie das Wort hier gebraucht ist, ganz zweifellos erst einer ziemlich späten Zeit angehört. Das Wort scheint daher sicher alexandrinischen Ursprungs zu sein, kam im macedonischen Zeitalter in Gang und findet sich bei der LXX, wie im neuen Testamente öfters. Das Verbum πληροφορεῖσθαι bezeichnet ursprünglich ein Schiff, das mit vollen Segeln einherfährt. Das ursprüngliche Bild eines Schiffes, das mit vollen Segeln einherfährt, mufs man überall im Auge behalten; je nach den verschiedenen Verbindungen, in denen das Wort erscheint, kann von dem Bilde aus der Sinn am besten erkannt werden. Sowohl die LXX als auch das N. T. wenden den Ausdruck bildlich auf Personen und Sachen an. πληροφορεῖσθαι hat die Bedeutung „gewifs sein" und wird medialiter gebraucht, weil das Subject, auf welches das Verbum sich bezieht, immer eine Person, ein geistiges Wesen, nie eine Sache ist. Vgl. Röm. 4, 21, wo Paulus von Abraham sagt: πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι. Die wahre Bedeutung tritt hier deutlich hinter dem Bilde hervor. Die vollen Segel, mit denen Abraham fährt, sind die vollkommene Einsicht und Gewifsheit, die vollkommene Ueberzeugung. Der Sinn ist: Abraham war in der vollkommenen Gewifsheit, dafs Gott, was er versprochen habe, auch erfüllen könne. Aehnlich Röm. 14, 5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω, wo die vollen Segel das gute Gewissen sind, die Ueberzeugung des Christen Recht zu thun, indem er dem eigenen Sinne folgt. Wird πληροφορεῖσθαι auf Sachen angewandt, so hat es die Grundbedeutung Etwas vollkommen, ganz machen, mit verschiedenen Nebenbegriffen, welche jedesmal das Bild bestimmt. Vgl. 2 Timoth. 4, 17, wo Paulus von sich bezeugt: ὁ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέ με, ἵνα δι᾿ ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσῃ πάντα ἔθνη. Die Predigt soll mit vollen Segeln fahren heifst hier, sie soll vollkommen werden der Ausdehnung nach, sie soll sich über alle Völker erstrecken. Der Ausdruck πληροφορεῖσθαι bezeichnet also dasselbe, was die nächstfolgenden Worte: καὶ ἀκούσῃ πάντα ἔθνη, nur viel deutlicher aussagen. Eine weitere Stelle findet sich 2 Timoth. 4, 5, wo der Verfasser des Briefs seinen Timotheus ermahnt: τὴν διακονίαν σου

πληροφόρησον, führe dein Amt mit vollen Segeln d. h. gewissenhaft, oder wie Luther vortrefflich übersetzt: „richte dein Amt redlich aus." Ein trefflich bekleidetes Amt wäre demnach διακονία πεπληροφορημένη. Endlich treffen wir das Zeitwort noch Luc. 1, 1: ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ πολλῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων d. h. wörtlich: weil einmal Viele unternommen haben eine Erzählung gehörig zusammenzufügen über Begebenheiten, die unter uns einst mit vollen Segeln einhergefahren sind d. i. die unter uns sich ereigneten, mit dem Nebenbegriffe göttlicher Kraft und grofsen Aufsehens vor der Welt. In einem dem ursprünglichen Bilde ferner liegenden Sinne brauchen πληροφορεῖσθαι die LXX geradezu als Uebersetzung des hebräischen מָלֵא zu Koheleth 8, 11: ἐπληροφορήθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν. Aufser den erwähnten Stellen kommt das Zeitwort im N. T. nicht mehr vor, wohl aber das abgeleitete Substantiv πληροφορία. Vgl. Hebr. 6, 11: ἐπιθυμοῦμεν ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους d. h. beweiset denselben Eifer, auf dafs eure Hoffnung mit vollen Segeln fahre bis ans Ende d. i. bis der Herr kommt und der Gegenstand eurer Hoffnung erfüllt wird. Hebr. 10, 22: προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως d. h. lasset uns hinzutreten mit einem wahrhaften Herzen in einem Glauben, der mit vollen Segeln fährt d. h. mit einem vollen, vollendeten Glauben. Coloss. 2, 2: ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν — καὶ εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως. Reichthum der Erkenntnifs, die mit vollen Segeln fährt, ist eine Umschreibung für den einfachen Begriff ganz vollkommene Erkenntnifs. Dies sind die Stellen, welche das N. T. darbietet, um über den Sinn des Wortes an unserer Stelle, wo es ohne Zusatz steht, zu entscheiden. Demnach kann τὸ εὐαγγέλιον ἐγενήθη ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ gerade dasselbe bedeuten, was der Apostel 2 Timoth. 4, 17 mit den Worten κήρυγμα ἐπληροφορήθη ausspricht: das Evangelium ist mit vollen Segeln zu euch gekommen d. h. vollkommen oder im vollen Maafse, mit welcher Auffassung übereinstimmt die Vulgata: in plenitudine magna; Zwingli, wenn er anmerkt: plerophoria est Graecis „mit allem dem, was zur Vollkommenheit ge-

hört", ut nulli dubio sit locus; Erasmus in s. Paraphr.: datus est et spiritus sanctus neque quidquam omnino defuit, quod plenam faceret evangelicae doctrinae fidem; und Gfrörer, die heilige Sage. Erste Abtheilung. 1838. p. 40 ff.; oder, welche Erklärung wohl durch den Context nothwendig gefordert wird, „das Evangelium ist zu euch gelangt mit grofser Fülle der Ueberzeugung", so dafs πληροφορία transitiv steht und bezogen werden mufs auf die „persuasionem certam et confidentiam, quae in apostolo docente ejusque sociis fuerit transieritque in animos Christianorum". Schott. Letztere Erklärung giebt schon die Peschito, indem sie übersetzt: ܘܒܦܝܣܐ ܫܪܝܪܐ d. h. und in wahrer Ueberzeugung; und unter den neuern Auslegern besonders de Wette. Mit besonderem Nachdruck ist dem Nomen πληροφορία beigefügt πολλῇ, welches (wie 2 Cor. 8, 22: πεποίθησις πολλῇ) die intensive Fülle und Kraft bezeichnet. Vgl. Coloss. 2, 2: πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας. — Die Schlufsworte καθὼς οἴδατε — δι᾽ ὑμᾶς bilden blofs einen Zwischensatz, und sollen die Thessalonicher an die eigene Erfahrung erinnern.. Höchst willkührlich machte Koppe καθὼς οἴδατε κ. τ. λ. zum Vorder- und καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ τ. τ. λ. zum Nachsatze. — καθὼς οἴδατε wie denn ihr wisset, nämlich aus der practischen Erfahrung (Röm. 7, 7). Ueber den Sprachgebrauch von καθὼς vergl. zu cp. 2, 4. — οἷοι ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν δι᾽ ὑμᾶς i. e. „quales fuerimus inter vos idque vestri causa." Grotius. Bei οἷοι dürfen wir nicht mit Theodoret an Wunder denken, welche Paulus gethan haben soll, sondern dasselbe mufs nach dem Zusammenhange aufgefafst werden „in welcher persönlichen Kraft und Geistesfrische." Treffend Weingarten: οἷοι respicit ad constantiam qua omnibus malis perferendis promtus se gesserit. Vgl. Chrysostomus: μετὰ πολλῆς προθυμίας καὶ πολλῆς σφοδρότητος ἕτοιμοί ἐσμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἐκδοῦναι δι᾽ ὑμᾶς καὶ τοῦτο δὲ οὐχ ἡμῖν χάρις, ἀλλ᾽ ὑμῖν, ὅτι ἐκλεκτοὶ ἦτε —, ὑπὲρ γὰρ τῶν τοῦ θεοῦ ἀγαπητῶν τί οὐκ ἂν τις πάθοι; Aehnlich sagt Paulus 2 Cor. 10, 11: τοῦτο λογιζέσθω ὁ τοιοῦτος, ὅτι οἷοί ἐσμεν τῷ λόγῳ — τοιοῦτοι καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ, und 12, 20: φοβοῦμαι γὰρ μήπως ἐλθὼν οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς κἀγὼ εὑρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε. — ἐν ὑμῖν einfach „bei euch, unter euch, in eurer Mitte, in eurem Gemeindeleben" s. v. a.

πρὸς ὑμᾶς (2 Cor. 7, 12). — In dem mit besonderem Nachdrucke hinzugefügten δι᾽ ὑμᾶς werden alle Nebenzwecke ausgeschlossen; es ist „um euretwillen, um euer selbst, zu eurem Besten". Gut Zwingli: vestra causa non nostri commodi gratia. Vgl. 2 Cor. 2, 10; 4, 15; 8, 9. — Dieser Bemühungen und Wirkungen ungeachtet von Seiten des Apostels würden aber die Thessalonicher nicht Christen geworden sein, wenn sie nicht selbst auch die Zwecke Gottes bei sich hätten wollen erreicht werden lassen, und sie nicht befördert hätten, wenn sie nicht mit williger Folgsamkeft das Christenthum aufgenommen hätten. Davon redet Paulus nun im folgenden Verse. —

Vs. 6. Der Apostel giebt einen zweiten Grund für seine Gewifsheit von der Erwählung der Christen zu Thessalonica zum Gottesreiche an, den er darin findet, dafs sie die Verkündigung des Evangeliums auf die rechte Weise angenommen haben. Paulus hebt hervor, dafs die Thessalonicher Nachahmer nicht nur von ihm sondern sogar vom Erlöser selbst geworden seien, indem sie das Wort des Heils trotz aller Verfolgungen kräftig ergriffen und standhaft bewahrt hätten. Die Worte heifsen: καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου κ. τ. λ. καὶ ὑμεῖς und ihr auf eurer Seite, nicht auch ihr, wie einige Ausleger übersetzt haben, da καὶ nicht zu dem einzelnen Begriffe, vor dem es steht, sondern zum ganzen Satze gehört. Vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre p. 353. — ὑμεῖς hat Nachdruck. — μιμηταὶ ἐγενήθητε. Ueber μιμητὴς vergl. Xenoph. Memor. 1, 6, 3: οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἑαυτῶν ἀποδεικνύουσι, und die schon von Wetstein ad 1 Cor. 4, 16 angeführte Stelle aus Herodian 6, 8, 5: ὡς μὴ μαθητὰς εἶναι μόνον, ἀλλὰ ζηλωτὰς καὶ μιμητὰς τῆς ἐκείνου ἀνδρείας. μιμητὴν γίγνεσθαι erscheint viel häufiger als μιμέομαι; die Periphrase des Verbums μιμεῖσθαι durch das Substantiv mit γίγνεσθαι ist voller klingend und mehr besagend als das blofse μιμεῖσθαι und spricht die habituelle Thätigkeit und Fertigkeit in der Nachahmung an. Bei LXX kommt μιμητὴς nicht vor; im N. T. nur bei Paulus (1 Thess. 2, 14; 1 Cor. 4, 16; 11, 1; Ephes. 5, 1; Philipp. 3, 17: συμμιμηταὶ) und im Briefe an die Hebräer 6, 12. 1 Petr. 3, 13 mufs mit Colinaeus und Lachmann ζηλωταὶ gelesen werden. — ἡμῶν καὶ τοῦ κυρίου. Wenn schon das Vorbild der Selbstverleugnung und des aufopfernden Heroismus,

mit welchem der Apostel seinen Glauben an Christum versiegelte, den Thessalonichern hätte genügen können, sich dem Evangelium mit ganzem Herzen zu ergeben, so bleibt doch Paulus in seiner Demuth nicht bei sich stehen, sondern steigt zum gemeinsamen Urbild hinauf, und fügt, um das Anstöfsige einer scheinbaren Selbsterhebung zu entfernen, nachdrücklich hinzu: καὶ τοῦ κυρίου. καὶ läfst sich hier übersetzen durch selbst, sogar, insofern der Begriff, der nach καὶ folgt, ein übergewichtlich bedeutsamer ist. Vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre p. 354. Unter ὁ κύριος und auch κύριος mufs nach dem paulinischen Sprachgebrauche immer Christus und nicht Gott verstanden werden, zunächst als Lehrer und Meister den Jüngern gegenüber, dann überhaupt mit gottgleichem Ansehn für alle Bekenner des Evangeliums, so dafs in dieser Benennung seine zeitliche und ewige geistverklärte Autorität zusammenbegriffen wird. — Die Thessalonicher waren aber des Apostels und Christi Nachahmer geworden nicht darin, dafs sie τὸν λόγον ἐδέξαντο, sondern vielmehr darin, dafs sie die Verkündigung des Evangeliums ἐν θλίψει πολλῇ sich angeeignet und dadurch bewiesen hatten „eandem patientiam, animi magnitudinem, invictam fidem summamque alacritatem et recipiendo et retinendo evangelio etiam in persecutionibus, quas Paulus et Christus ostenderunt in eo inter tot persecutiones praedicando". Zanchi. δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ κ. τ. λ. d. h. nachdem ihr das Wort aufgenommen hattet. Vergl. zur Construction Röm. 4, 20: εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δοὺς δόξαν τῷ θεῷ d. h. er ward stark am Glauben, nachdem er Gott Ehre gegeben hatte. δέχεσθαι τὸν λόγον wird nach herrschendem Sprachgebrauche im N. T. vom Annehmen der Wahrheit mit Zustimmung des Verstandes und Herzens verstanden (1 Thess. 2, 13; 2 Thess. 2, 13; 2 Thess. 2, 10; 1 Cor. 2, 14; 2 Cor. 8, 17; Luc. 8, 13; Apg. 8, 14; 11, 1; 17, 11). Ueber den Unterschied zwischen δέχεσθαι und παραλαμβάνειν λόγον vergl. zu cp. 2, 13. — ὁ λόγος drückt κατ' ἐξοχὴν aus das geoffenbarte göttliche Wort, die evangelische Lehre s. v. a. τὸ κήρυγμα, τὸ εὐαγγέλιον. Oefters wird λόγος durch Zusätze in seinem unendlichen, begründenden und vermittelnden Principe, oder dem erhabenen Gegenstande und Inhalte nach, oder auch in der apostolischen Form der Ver-

kündigung besonders bezeichnet als ὁ λόγος τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ Luc. 5, 1; 8, 11; Joh. 5, 38; Apg. 4, 29, 31; 1 Cor. 14, 36; Hebr. 6, 1; ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ Apg. 20, 32; τῆς ἀληθείας Coloss. 1, 5; τῆς σωτηρίας Apg. 13, 26; ὁ λόγος τῆς βασιλείας Math. 13, 19; τοῦ εὐαγγελίου Apg. 15, 7; 2 Cor. 2, 17; τοῦ σταυροῦ 1 Cor. 1, 18; τῆς καταλλαγῆς 2 Cor. 5, 19. Parallel mit λόγος τοῦ θεοῦ sind bei Johannes die Ausdrücke: ῥήματα τοῦ θεοῦ, διδαχὴ τοῦ θεοῦ, ἐντολὴ τοῦ πέμψαντος, διδαχὴ ἐκ τοῦ θεοῦ (Joh. 7, 16, 17; 3, 33, 34; 8, 37, 38, 47; 14, 10; 17, 8). — ἐν θλίψει πολλῇ. θλῖψις (ι in θλίβω ist von Natur lang, also θλίψις falsche Accentuation, vgl. indeſs Fritzsche ad Rom. 2, 3 ff. und Winer's Gr. p. 59), ein im N. T. nicht seltner Ausdruck, eigentlich das Drücken, Quetschen, Drängen, dann aber Bedrängniſs, Bedrükkung, Verfolgung. Luther übersetzt: „unter vielen Trübsalen." Paulus pflegt das Wort nicht selten mit στενοχωρία zu verbinden vgl. Röm. 2, 8; 8, 35; 2 Cor. 6, 4. Daſs στενοχωρία alsdann einen höhern Grad der Bedrängniſs ausdrückt als θλῖψις, zeigt 2 Cor. 4, 8: ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι. Die στενοχωρία ist eine θλῖψις, aus der es keinen Ausweg mehr giebt. Das Moment der äuſsern Bedrängniſs ist von dem der innern Empfindung in beiden Wörtern nicht zu trennen, obgleich bei θλῖψις das erstere, bei στενοχωρία das letztere vorwiegt. θλῖψις καὶ στενοχωρία findet sich auch LXX Jes. 8, 22 für das hebräische צָרָה וַחֲשֵׁכָה, Jes. 36, 6 für צָרָה וּצְוָקָה verbunden. Vgl. unsere Bemerkung zu cp. 3, 7. — Ueber die θλῖψις πολλὴ der Thessalonicher vgl. cp. 2, 14 ff.; Apg. 16, 20 ff., und 17, 5. — Die christliche Gemeinde zu Thessalonica war des Apostels ja Christi Nachfolger geworden vorzüglich in der Geduld, indem sie das in Christo offenbar gewordene göttliche Wort, das den Grund und Mittelpunct, den Gegenstand und Inhalt ihres gottgeweihten Lebens ausmachte unter vieler Anfechtung und Verfolgung aufgenommen hatten, und zwar, wie Paulus fortfährt, μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου d. i. cum gaudio, quod a spiritu sancto promanat. Beza. Die Freude hat die nähere Bestimmung πνεύματος ἁγίου, wie Röm. 14, 18: χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Wie im alten Testamente רוּחַ חֵן (Zachar. 12, 10) „der Geist der Gnade" der Geist ist, welcher die Gnade wirkt, mit sich führt, vgl.

die ganz ähnlichen Verbindungen Jesas. 11, 1: der Geist der Weisheit, der Kraft u. s. w., so ist die Freude des heiligen Geistes die Freudigkeit des Herzens, welche der heilige Geist *) bewirkt. Das πνεῦμα ἅγιον, wie es oben zu Vs. 5 erklärt worden, wird überhaupt zur Bezeichnung eines erzeugenden, bewirkenden Princips gebraucht. Vgl. 2 Thess. 2, 13: ἁγιασμὸς πνεύματος; Röm. 15, 30: ἀγάπη τοῦ πνεύματος; Ephes. 15, 30: ἡ ἑνότης τοῦ πνεύματος d. h. nicht die Einheit des Geistes (animorum concordia), sondern die durch den heiligen Geist bewirkte Einheit. Unter χαρὰ versteht Paulus die über die äuſseren Verhältnisse sich erhebende Freudigkeit des Herzens der Christen, welche sich auf das Bewuſstsein der Versöhnung und die Gewiſsheit der messianischen Glückseligkeit gründet (Röm. 5, 1—4). Daſs gerade die Freude die nähere Bestimmung τοῦ πνεύματος ἁγίου bekommen, hat wohl darin seinen Grund, daſs Paulus diese von der Freude scheiden will, die sonst weltliche Motive hat. Philipp. 4, 4 fordert der Apostel mit den Worten χαίρετε ἐν κυρίῳ zur christlichen Freudigkeit auf, also zu jener Freudigkeit, welche nicht κατὰ κόσμον ist, sondern in Christo ihren Grund hat und dadurch specifisch bestimmt ist, sofern nämlich Christus durch den heiligen Geist in den gläubigen Herzen waltet. Vergl. Gal. 5, 22: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη κ. τ. λ. Die χαρὰ πνεύματος ἁγίου steht also der sinnlichen Freude gegenüber, welche natürlich mit der θλῖψις nicht bestehen kann. Denn die Freude des natürlichen Menschen, die stoische oder sogenannte philosophische, hat andere Quellen; die Freude des Chri-

*) Anders erklärt den Ausdruck Chr. Fr. Fritzsche, nova opuscula, Turic. 1846. p. 271: „In epistola priore ad Thessalonic. 1, 6 Thessalonicenses a Paulo laudantur, quod doctrinam christianam susceperint, dum magnopere vexarentur (2 Cor, 8, 2), μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου. Hoc loco χαρὰ πνεύματος ἁγίου non laetitiam a Spiritu sancto effectam, sed laetitiam de Spiritu sancto, quo aliquem agi videris, denotat. Hoc ex eo patet, quod Paulus Vs. 5 suam doctrinam apud Thessalonicenses non solum verbis, sed etiam robore, quod ostenderit, Spiritu sancto quo se ferri declaraverit, magnaque fiducia, qua docuerit, constitisse notat. Animum adverte ad verba Vs. 5 καθὼς οἴδατε οἷοι ἐγενήθημεν δι' ὑμᾶς. Itaque gavisos esse Thessalonicenses, quod se Spiritu sancto agi vidissent, apostolus Vs. 6 dixit." —

sten wurzelt aber im Vertrauen zur göttlichen Vaterliebe in Christo. Das ὡς λυπούμενος ἀεὶ δὲ χαίρων (2 Cor. 6, 10 ff.) kann kein ungläubiger Philosoph dem grofsen Heidenapostel nachsagen. Paulus giebt also den Thessalonichern deutlich zu verstehen, dafs ihre Stärke, die Art ihres Sieges und ihre Kraft im Ertragen und Dulden μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου bestehe, wie Christus selbst durch die geduldigste Ertragung der gröfsten Leiden mit heiliger Freudigkeit des Herzens den gröfsten Sieg davon trug, „καὶ αὐτὸς πολλὰ παθήματα ὑπέμεινε καὶ οὐκ ἤλγει ἀλλὰ ἔχαιρεν". Chrysostomus. —

Vs. 7. Durch solche standhafte Bewährung des Glaubens unter den mannigfachen Verfolgungen und durch Kundgebung solcher durch den heiligen Geist bewirkten Freudigkeit der Seele unter den vielen Trübsalen seien die Thessalonicher Vorbilder geworden für alle Gläubigen in ganz Griechenland. Paulus fährt fort: ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπους κ. τ. λ. Anstatt τύπους lesen Codd. B. D.* 6, 17, 23, 46, 67**, 73; die Peschito, Vulgata, und einige andere Subsidien von untergeordnetem Range den Singular τύπον. Das würde heifsen: so dafs ihr (als Einheit, als Gemeinde, als moralische Person vorgestellt) allen Gläubigen ein Vorbild geworden seid. Griesbach, Lachmann und Tischendorf haben τύπον als ungewöhnlicher in den Text gesetzt, Olshausen, Pelt und de Wette haben den Singular gebilligt, weil derselbe leicht hätte in den Plural verändert werden können, da von mehreren die Rede sei. Allein der Plural τύπους (d. h. so dafs ihr einzeln gedacht Vorbilder geworden seid) erscheint ganz an seiner Stelle. Ist auch an sich der Singular logisch und sprachlich eben so richtig, als der Plural, so mufs hier doch nach den Handschriften und dem speciellen Sprachgebrauche im N. T. entschieden werden. Nun hat schon nach den Handschriften τύπους das Uebergewicht, zumal da für dasselbe auch das aus τύπους corrumpirte τύπος in D**E, 49 spricht. Aufserdem aber stellt der durchgreifende Sprachgebrauch des neuen Testaments τύπους als unbezweifelt ächt dar. Nämlich von mehreren Personen (1 Petr. 5, 3) oder Sachen (1 Cor. 10, 6, 11, wo indefs in sehr guten Urkunden τυπικῶς συνέβαινεν anstatt τύποι συνέβαινον gelesen wird, vgl. Meyer zu dieser Stelle) ist im N. T. durchgehends der Plural τύποι gesetzt, hingegen von einer Person

überall der Singular τύπος (2 Thess. 3, 9; Philipp. 3, 17; 1 Timoth. 4, 12; Titus 2, 7). Da nun die Stellen der letztern Art die zahlreicheren sind, so kam durch nachlässige Abschreiber, denen der Singular geläufiger war, τύπον leicht in unsere Stelle. Oder der eine oder der andere librarius verschrieb sich und setzte τύπος statt τύπους; andere erkannten den Fehler und glaubten ihn dadurch zu verbessern, dafs sie den erforderlichen Accusativ τύπον herstellten, wählten aber falsch den Singular statt des Plurals. Der Plural τύπους mufs daher für die allein richtige Lesart gehalten werden, da der Singular weder aus äufsern noch aus innern Gründen den Vorzug verdient. Vgl. Beza: utitur apostolus autem plurali numero fortassis, ut significet tot fuisse constantiae typos quot erant Thessalonicensium capita. Was den Ausdrnck τύπος betrifft, so bedeutet derselbe (abgeleitet von τύπτω) den durch das τύπτειν oder sonst wie entstandenen Eindruck eines Körpers auf den andern, die abgedrückte Form, das Abbild, so Joh. 20, 25, wo Thomas sagt: ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων; dann überhaupt das Bild (Apg. 7, 43) und zwar bald als Urbild, allgemeine Form, Muster, Norm gedacht, so Apg. 7, 44; 23, 25; Röm. 6, 17: τύπος διδαχῆς; Hebr. 8, 5; bald als Vorbild, entweder als geschichtliches, so Röm. 5, 13: τύπος τοῦ μέλλοντος sc. Ἀδὰμ d. i. Christus; 1 Cor. 10, 6, 11, oder als sittliches Vorbild, so Philipp. 3, 17; 2 Thess. 3, 9; 1 Timoth. 4, 12; Titus 2, 7; 1 Petr. 5, 3, und hier an unserer Stelle. 1 Timoth. 1, 16 wird derselbe Begriff durch ὑποτύπωσις ausgedrückt. Vgl. noch 2 Timoth. 1, 13. — πᾶσι τοῖς πιστεύουσι d. h. den sämmtlichen Gläubigen, denen, welche in der völligen Ueberzeugung, dafs Jesus Christus der Stifter des Gottesreiches sei und für sie auch in den Tod gegangen, sich vertrauensvoll an Christum angeschlossen und durch die Hingabe ihres ganzen Gemüths an ihn der durch Christum ihnen angebotenen Gnade Gottes theilhaftig geworden sind. Demzufolge erhellt, dafs an vielen Orten, besonders der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte πιστεύειν gleich viel gilt wie unser „ein Christ sein oder werden, sich dem Gottesreiche zuwenden". Vgl. Röm. 1, 16; 10, 4: παντὶ τῷ πιστεύοντι, 3, 22: εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας; 13, 11: ὅτε ἐπιστεύσαμεν; Apg. 19, 2; 1 Cor. 3, 5; 15, 2; 2 Cor. 4, 13; Gal. 3, 22; Ephes. 1, 13, 19; 1 Thess. 2, 10, 13;

Hebr. 4, 3; auch Apg. 2, 44; 4, 41, 32; 8, 13; 13, 48; 14, 1; 15, 5; 17, 12, 34; 18, 27; 19, 18; 21, 20, 25, Judas 5 u. a. m. Vgl. David Schulz, die christliche Lehre vom Glauben p. 97. Uebrigens ist πᾶσι τοῖς πιστεύουσι s. v. a. πᾶσι, οἵτινες πιστεύουσι, ebenso wie πᾶς ὁ ὀργιζόμενος Matth. 5, 22 s. v. a. πᾶς ὅστις ὀργίζεται. Ueber die Construction der Participia mit πᾶς ὁ, wo das Participium durch den Artikel zugleich als substantivisch gebraucht bezeichnet wird, vergl. Röm. 9, 33; 1 Cor. 9, 25; Gal. 3, 13, und Winer's Gr. p. 132. — ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ τῇ Ἀχαΐᾳ d. h. in ganz Griechenland. Paulus nennt, um das ganze europäische Griechenland zu bezeichnen, Macedonien und Achaja zusammen. Macedonien war bekanntlich im Norden von Griechenland gelegen und hatte zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Umfang bei stets wechselnden Grenzen. Vgl. Sickler's Handbuch der alten Geographie. 2 B. p. 206. Nach der Eroberung des Landes durch Aemilius Paulus 168 v. Chr. wurde das Land in vier Provinzen getheilt; späterhin 142 v. Chr. wurde es in eine römische Provinz (provincia consularis bis auf Tiberius vgl. Tacit. Annal. 1, 76, dann wieder seit Claudius vgl. Sueton Claud. cp. 26) verwandelt, als welche es im N. T. durchaus Apg. 16, 9 ff.; 18, 5; 19, 21; Röm. 15, 26; 2 Cor. 1, 16; 11, 9; Philipp. 4, 15, an u. Stelle und noch oft namentlich auch in Verbindung mit Achaja erscheint. Achaja ursprünglich die nordwestlichste Landschaft der Peloponnes war in den Zeiten des Apostels seit 146 v. Chr. eine römische Provinz, welche Hellas und die Peloponnesus umfaſste. Jene Theile von Griechenland wurden in der diplomatischen Sprache der Römer darum Achaja genannt, weil, wie Pausanias 7, 16 berichtet, die Römer ἐχειρώσαντο Ἕλληνας δι' Ἀχαιῶν τότε τοῦ Ἑλληνικοῦ προεστηκότων. Beide Provinzen Macedonia (d. i. Macedonien, Illyrien, Epirus und Thessalien) und Achaja (d. i. also nach römischer Eintheilung das ganze eigentliche Griechenland mit Einschluſs der Peloponnes) umfaſsten das ganze ehemalige griechische Gebiet. Vgl. 1 Thess. 1, 8; Apg. 18, 12; 2 Cor. 9, 2 und Winer's biblisch. Realwörterbuch Dritte Aufl. 1847. p. 17.

Vs. 8. Vorbilder für andere konnten die Christen in Thessalonica nur geworden sein, wenn man von ihrem festen, unerschütterlichen Glauben Kunde bekommen hatte. Dies, fährt

Paulus fort, sei auch der Fall. Paulus begründet also das Vs. 7 ausgesprochene Lob durch besondere Erwähnung des vortrefflichen Rufes, in welchem die Thessalonicher wegen ihres Glaubens standen. „Tales laudes praesertim illae quae dantur a viris piis et optimis et de rebus magni momenti non levia sunt ad pergendum incitamenta." Turretin. Die Worte heifsen in der Recepta: Ἀφ᾽ ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν κ. τ. λ. Was zunächst die Verbindung dieser Worte anlangt, so scheint klar zu sein, dafs Paulus Macedonien und Achaja durch οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ jedem Orte oder allen Orten entgegengesetzt, und dafs durch ἀφ᾽ ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου und durch ἡ πίστις ὑμῶν — ἐξελήλυθεν derselbe Gedanke durch verschiedene Wendungen ausgesprochen worden ist. Gegen Wortstellung und Logik haben Koppe und Storr (Opusc. vol. 3 p. 317 ff.) angenommen, der vom Apostel beabsichtigte Gegensatz sei: οὐ μόνον ἐξήχηται — ἀλλὰ καὶ ἐξελήλυθεν. Noch unrichtiger erscheint die Meinung von Pelt, der einen doppelten Gegensatz annehmen, den einen zwischen Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐα und πᾶς τόπος, den andern zwischen ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου und ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελήλυθεν und beide wiederum so verbinden will: „non in Achaja et Macedonia tantum fides vestra ubique laudatur, sed ipsius quoque effectus ubique terrarum conspiciuntur." Der Gedankengang ist ganz einfach, sobald man nur, wie bereits angedeutet, das ἀφ᾽ ὑμῶν ἐξήχηται ὁ λόγος gleichbedeutend nimmt mit ἡ πίστις ὑμῶν ἐξελήλυθεν und damit zugiebt, dafs Paulus denselben Gedanken durch zwei verschiedene Wendungen ausgesprochen habe. Der Apostel stellt den Ausgangspunct des Gerüchts (ἀφ᾽ ὑμῶν) voran und konnte bei λόγος wegen des Genitiv's κυρίου nicht wie später bei πίστις hinzusetzen ὑμῶν. Die ganze Stelle verhält sich daher so: „so freudig habt ihr das Evangelium unter grofser Bedrängnifs aufgenommen, dafs ihr allen Gläubigen in Macedonien und Achaja Vorbilder geworden seid (Vss. 6, 7). Denn von euch aus ist das Evangelium nicht nur in Macedonien und Achaja hervorgetönt, sondern sogar an jedem Orte hat sich euer auf Gott gerichteter Glaube verbreitet." ἀφ᾽ ὑμῶν. Die Präposition ἀπὸ bezeichnet wie ἐξ den Ursprung oder das Ausgehn, der Ausdruck ἀφ᾽ ὑμῶν s. v. a. aus eurer

Gemeinde. Vgl. Thucyd. 2, 39: ἀφ᾽ ἡμῶν und dazu Krüger's Griech. Sprachlehre p. 319. Nach Storr Opusc. vol. 3. p. 318 soll ἀφ᾽ ὑμῶν stehen für ἀφ᾽ ὑμῶν und bedeuten „vobis efficientibus, per vos, ope consilioque vestro." Aber diese Ansicht ist falsch. Denn obgleich die Worte an sich betrachtet übersetzt werden könnten: das Christenthum hat sich von euch aus zu andern verbreitet d. h. ihr seid wirksam zur weitern Verbreitung des Evangeliums geworden, so wäre dies jedoch etwas Gröſseres als die Verbreituug des Factums, daſs die Christen in Thessalonica so lebendig im Glauben dastanden; auch würde dazu das οὐ μόνον — ἀλλά nicht wohl passen. Dazu kommt noch, daſs geschichtlich durchaus nicht bekannt ist, daſs von Thessalonica aus das Christenthum sich weiter verbreitet habe. Vgl. noch 1 Cor. 11, 36, wo ein ganz ähnlicher Ausdruck sich vorfindet: ἐξ ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν und dazu die kritischen Bemerkungen von Meyer. — Das Verbum ἐξηχεῖν „hinaustönen oder schallen", das weder bei Paulus noch bei andern Schriftstellern des N. T. weiter gelesen wird, gehört überhaupt der spätern Graecität an. Hesychius erklärt es durch ἐξῆλθεν, ἐκηρύχθη. Wie ein heller Posaunenschall, will Paulus sagen, ist aus eurer Gemeinde weit und breit hinausgetönt das Wort des Herrn. Vgl. Chrysostomus: ἐξήχηται, δηλῶν ὅτι ὥσπερ σάλπιγγος λαμπρὸν ἠχούσης ὁ πλησίον ἅπας πληροῦται τόπος, οὕτω τῆς ὑμετέρας ἀνδρείας ἡ φήμη καθάπερ ἐκείνη σαλπίζουσα ἱκανὴ τὴν οἰκουμένην ἐμπλῆσαι κ. τ. λ. Calvin: elegans metaphora, qua significat adeo vivam fuisse eorum fidem, ut suo veluti sonitu alias gentes incitaverit; sermonem enim Dei personuisse ab eis dicit, quia sonora fuerit eorum fides ad conciliandam evangelio fidem. Zanochi: ἐξηχεῖσθαι non est simpliciter innotescere, sed ceu tubae clangore aut praeconis sonora voce longe lateque insonare. — λόγος τοῦ κυρίου (2 Thess. 3, 1; sonst gewöhnlich λόγος τοῦ θεοῦ, vgl. zu Vs. 6) als Bezeichnung des Evangelinms, so genannt nach demjenigen, von dem es sowohl ausgegangen ist als auf den es sich bezieht. Nach Olshausen ist das Wort des Herrn hier subjectiv zu fassen als das von den Christen in Thessalonica aufgenommene Wort. Vgl. Theodor. Mopsvest.: λόγον κυρίου ἐνταῦθα οὐ τὴν πίστιν λέγει, οὐ γὰρ ἡ πίστις ἀπ᾽ αὐτῶν ἔλαβε τὴν

ἀρχὴν, ἀλλ' ἀντὶ τοῦ πάντες ἔγνωσαν ὅσα ὑπὲρ τῆς πίστεως ἐπάθετε, καὶ πάντες ὑμῶν τὸ βέβαιον θαυμάζουσι τῆς πίστεως, ὥστε καὶ προτροπὴν ἑτέροις γενέσθαι τὰ ὑμέτερα. Aber weder durch den Apostel noch durch dessen Predigt, wie Koppe, Storr und Flatt meinen, war das Wort des Herrn von den Thessalonichern aus erschollen, sondern durch den der Sache des Evangeliums förderlichen Ruf der Glaubenstreue von Seiten der Gemeinde zu Thessalonica. Dieser Ruf machte auf Andere einen für das Wort Christi gewinnenden Eindruck. So schon richtig Theophylact.: ἡ περὶ τῆς ὑμῶν φήμη ἀρετῆς ἐποίησεν ἐξάκουστον γενέσθαι πᾶσι τὸ κήρυγμα; und Theodoret.: — τούτων ἡ περὶ τὰ θεῖα προθυμία πολυθρύλητος γενομένη πολλοὺς εἰς ζῆλον τῆς εὐσεβείας ἐκίνησεν. — Die folgenden Worte lauten in der Recepta: οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν παντὶ τόπῳ. Vor Ἀχαΐα lassen mehrere Codd. ἐν τῇ fort, allein wohl mit Unrecht, denn wenn zwei oder mehrere Nomina, die von einer Präposition abhängig sind, durch eine Conjunction verbunden unmittelbar auf einander folgen, so wird die Präposition am natürlichsten dann wiederholt, wenn diese Nomina einzeln als selbstständig gedacht werden sollen, daher fast immer, wo zwei Nomina durch καὶ — καὶ verbunden, oder durch ἢ — ἢ, ἀλλὰ, καὶ οὐ, οὐ μόνον — ἀλλὰ getrennt sind. Vgl. Winer's Gr. p. 498. — ἀλλὰ καὶ ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν. Statt ἀλλὰ καὶ lesen Codd. ABD*FG, Lachmann und Tischendorf einfach ἀλλὰ, was von de Wette und Olshausen gebilligt wird, weil καὶ hinzugesetzt sei, indem es gewöhnlich auf οὐ μόνον .. ἀλλὰ folge. Jedenfalls verdient das einfache ἀλλὰ den Vorzug, besonders deſshalb, weil, wenn im zweiten Gliede καὶ weggelassen wird (wie auch im Lateinischen non solum — sed), alsdann das zweite Glied als Gegensatz stärker hervorgehoben werden soll, während bei οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ die Glieder in Ansehung ihrer Wichtigkeit mehr gleichgestellt werden. Vgl. über den Unterschied von οὐκ — ἀλλὰ, οὐ μόνον — ἀλλὰ und οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ besonders Kühner ad Xenoph. Memor. p. 146 ff., und Bremi excurs. IX. ad Isocrat. tom. 1. p. 212. In unserer Stelle liegt offenbar eine Steigerung, indem dem Einen Lande (Griechenland) πᾶς τόπος entgegengestellt wird, und dazu paſst vor-

trefflich οὐ μόνον — ἀλλά. — ἐν παντὶ τόπῳ *) ist natürlich nicht ad literam zu nehmen, sondern populär hyperbolisch gesagt. Aehnliche hyperbolische Ausdrücke finden wir Röm. 1, 8, wo Paulus von den Römern sagt, ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ: Coloss. 1, 6, wo es vom Evangelium heifst, dafs es ἐν παντὶ κόσμῳ (wo nur immer es verkündet wird) fruchttragend und wachsend sei: Joh. 12, 19, wo die Pharisäer in Beziehung auf Jesum aussagen: ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν. So schreibt Clemens von Rom in seinem ersten Briefe an die Corinther cp. 5 p. 62 ed. Hefele: κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων. — ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν. Die Redeweise ἡ πίστις ἡ πρὸς θεὸν kommt im N. T. nur an u. Stelle vor und Philemon 5: ἀκούων σου — τὴν πίστιν πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, woselbst meine Anmerkung verglichen werden kann. ἡ πίστις ἡ πρὸς θεὸν ist aber nicht gleich der πίστις εἰς θεὸν 1 Petr. 1, 18 oder der πίστις ἐπὶ θεὸν Röm. 4, 5, denn während πίστις ἐπὶ das Vertrauen ausdrückt, das sich auf Gott gründet oder schon auf ihm ruht, drückt πίστις πρὸς die Hinwendung zu Gott und das Eingehn in ihn aus. Nicht mit Unrecht unterscheiden daher schon die Kirchenväter diese

*) Wenn Baur in s. Paulus p. 484 bemerkt: „Wie kann denn von Christen einer kaum erst gestifteten Gemeinde gesagt werden, dafs sie Vorbilder geworden seien allen Glaubenden, in Macedonien und Achaja, dafs der Ruf von ihrer Annahme des Wortes des Herrn nicht blofs in Macedonien und Achaja sich verbreitet habe, sondern auch ihr Glaube ἐν παντὶ τόπῳ ἐξελήλυθεν, dafs die Leute aller Orten davon erzählen, wie sie sich bekehrt und von den Götzen zu Gott gewandt haben", so ist dagegen zu erwiedern, dafs der Ruf des thessalonicensischen Christenthums sich leicht durch christliche Handelsleute weiter verbreiten, und der Apostel es wissen konnte, dafs Fremdlinge von überall her mit dieser Eindruck machenden Nachricht nach Corinth, dem Mittelpuncte des merkantilischen Verkehrs, gekommen waren. Keineswegs nöthigt diese Stelle demnach auch, Wurm's Meinung (im ersten Hefte der Tübinger Zeitschrift. Jahrg. 1833) zu begründen „Paulus habe seit seinem Aufenthalte in Thessalonica schon Reisen aufserhalb Macedonien und Griechenland gemacht, wo er diesem Rufe von den Wirkungen des Evangeliums in Thessalonica begegnet sei."

verschiedenen Constructionsweisen als verschiedenen Sinnes, und ebenso richtig als schön sagt Petrus Lombardus Sentent. III. dist. 23. cp. 1: fides in Deum i. e. credere in Deum, credendo in eum ire, credendo adhaerere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. — ἐξέρχεσθαι wird häufig gebraucht de rumore et fama, vgl. Matth. 9, 26; Marc. 1, 28; Luc. 4, 14; 7, 17; Joh. 21, 23; Röm. 10, 18: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν. Im Hebräischen entspricht יָצָא Ezech. 16, 14. — Da das Gerücht von dem Glauben der Thessalonicher sich sogar überall hin verbreitet, so habe er, fügt der Apostel hinzu, gar nicht nöthig, etwas zu reden. Die Worte sind: ὥστε μὴ χρείαν ἡμᾶς ἔχειν λαλεῖν τι. Anstatt ἡμᾶς ἔχειν lesen Codd. A B C D E F G ἔχειν ἡμᾶς, was unbedingt vorzuziehen ist. οὐ χρείαν ἔχειν (im Gegensatze von ἀνάγκην ἔχειν „wozu genöthigt sein durch äufsere oder innere Nothwendigkeit") d. h. kein Bedürfnifs, Begehren haben mit nachfolgendem Infinitiv des Activs oder Passivs (vgl. zu cp. 4, 9). findet sich namentlich bei spätern griechischen Schriftstellern und im N. T. sehr häufig (1 Thess. 5, 1; Matth. 3, 14; 14, 16; Joh. 3, 10; Hebr. 5, 12; bei LXX Daniel 3, 16, wo לא־חשחין אנחנא sehr richtig übersetzt wird durch οὐ χρείαν ἔχομεν. — λαλεῖν τι. Nach Lachmann, dem Fritzsche ad Rom. 15, 18 beistimmt, hat Paulus hier nicht λαλεῖν τι, sondern τι λαλεῖν geschrieben; ebenso Röm. 15, 18: οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν. λαλεῖν kann weder hier noch Röm. l. c. aufgefafst werden mit dem Nebenbegriffe des Schwatzens „ein Gerede machen" das καυχᾶσθαι vertretend, sondern bedeutet einfach reden, wie schon die Glossatoren zu Röm. l. c. eingesehen haben, indem sie εἰπεῖν und λέγειν für λαλεῖν geschrieben. Vgl. 2 Cor. 11, 17, und Fritzsche ad Marcum p. 659. — τὶ, das nicht selten vor dem Worte steht, wozu es gehört (vgl. Matthiae Gr. Gr. 2 B. §. 487. 4.), hat hier prägnante Bedeutung: „etwas Erhebliches, Haltbares, Triftiges, Bedeutsames reden." Dieselbe Bedeutung hat τὶ in τὶ λέγειν, etwas nicht Bedeutungsloses, etwas Gehöriges, Treffendes sagen mit dem Gegensatze οὐδὲν λέγειν, etwas Nichtiges, Unhaltbares sagen (synonym οὐδὲν ὑγιὲς λέγειν Aristoph. Thesmoph. 634, 636. Vgl. Plato Cratyl. p. 404. E.: κινδυνεύεις τι λέ-

γειν. Plato legg. IX. 861. E.; Laches p. 196. E.: *ὁρῶμεν, μὴ Νικίας οἴηταί τι λέγειν.* Xenoph. Cyrop. 1, 4, 20: *ἔδοξέ τι λέγειν τῷ Ἀστυάγει.* Thucyd. 1, 39; Plato Republ. 1. p. 329. E., und mehr Beispiele bei Krüger. Griech. Sprachlehre. §. 51. 16. Anm. 13. p. 145. Aus dem N. T. kann noch verglichen werden 1 Cor. 8, 2: *εἰ δέ τις δοκεῖ εἰδέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε καθὼς δεῖ γνῶναι.* — Ueber den Unterschied von *λαλεῖν* und *λέγειν* ist zu bemerken, daſs im klassischen Sprachgebrauch *λαλεῖν* das Lallen, Lauten, das hörbare Sprechen an sich, *λέγειν* das Reden, das denkende Wortbilden bezeichnet. Ebenso unterscheiden sich *λαλία* oder *λάλη* und *λόγος.* Der biblische Sprachgebrauch unterscheidet sich vom classischen wesentlich nicht, nur daſs *λαλεῖν* häufiger von dem verständigen Sprechen, dem Aussprechen bestimmter Rede, der Verkündigung des Worts gebraucht wird (vgl. zu cp. 2, 16), und so nicht selten da steht, wo die classische Sprache *λέγειν, ἐρεῖν, εἰπεῖν* gebraucht. Beide Worte *λαλεῖν* und *λέγειν* sind im N. T niemals verwechselt, auch nicht an Stellen wie Marc. 1, 34; Röm. 15, 18; 2 Cor. 11, 17 und hier, daher auch niemals: „sagen, daſs" durch *λαλεῖν, ὅτι* gegeben ist. Vgl. Lücke, Commentar über das Evangelium des Johannes. 2 Bd. p. 336 ff.; de Wette in den Stud. u. Krit. Jahrg. 1834. p. 927; und Tittmann de synonym. N. T. p. 79 ff., der aber einseitig und unvollständig die Bedeutung des Wortes *λαλεῖν* in seinem Verhältniſs zu sinnverwandten angiebt als sprechen, lingua humana uti nulla rerum quae verbis enuntiantur ratione habita. Vollständiger giebt den Sprachgebrauch in dieser Beziehung Bretschneider lexic. s. v. *λαλεῖν* an. Manche Ausleger ergänzen Etwas hinter *λαλεῖν;* aber am besten erscheint die Auffassung und Umschreibung der Stelle, wie solche der Syrer giebt: ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܢܣܢܩ ܕܢܐܡܪ ܥܠܝܟܘܢ ܡܕܡ d. h. so daſs wir nicht nöthig haben etwas von euch zu reden. Nach Olshausen ist übrigens das *ὥστε μὴ — τι λαλεῖν* nicht so zu verstehen: so daſs ich nicht nöthig habe, hier in diesem Briefe etwas darüber zu sagen, sondern: so daſs ich in meiner persönlichen Wirksamkeit nirgends nöthig habe, etwas Erhebliches über euch und euren Glauben zu sagen, alle wissen schon von ihm. *Προὔλαβεν ἡμᾶς ἡ φήμη καὶ παρ᾽ ἄλλων ἀκούομεν, ἃ λέγειν ἐθέλομεν· δήλη γὰρ*

ἅπασι γέγονε τῆς ἡμετέρας διδασκαλίας ἡ ἐν ὑμῖν εὐκαρπία. Theodoret. —

Vs. 9. Wir haben nicht nöthig etwas Löbliches über euch zu sagen, denn die Menschen erzählen mir selbst schon, wie ihr euch bekehrt habt und in Folge davon so christlich wandelt. Αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσι κ. τ. λ. Das Pronomen αὐτὸς steht nicht selten durch eine Nachlässigkeit des Schriftstellers so, dafs in den zunächst vorhergehenden Sätzen kein Substantiv ausgedrückt ist, auf welche dasselbe direct zurückbezogen werden könnte; namentlich weifet αὐτὸς im Plural öfters zurück auf einen collectiven Orts- oder Ländernamen, in welchem der Begriff der Einwohner eingeschlossen liegt. So an unserer Stelle, wo αὐτοὶ „sie selbst" die Leute in Macedonien und Achaja und ἐν παντὶ τόπῳ sind, welche mit dem Apostel in nähere Berührung kamen. Vgl. Matth. 4, 23; 9, 35; 2 Cor. 2, 12, 13, und Winer's Gr. p. 169. — Anstatt περὶ ἡμῶν (de nobis i. e. utrisque docentibus et credentibus) finden wir in einigen ganz unbedeutenden Handschriften περὶ ὑμῶν. Wie die Abschreiber περὶ ὑμῶν ändern konnten, erscheint sehr erklärlich; das ἡμῶν ist aber aus dem folgenden ἔσχομεν zu erklären. „Connumerat apostolus se cum Thessalonicensibus. Duo enim praedicabuntur: unum de apostolo, qualis fuerit ipsius ingressus ad Thess. Alterum de Thessalonicensibus, qualis fuerit eorum conversio; ideo ait, περὶ ἡμῶν: scilicet de me et vobis simul." Zanchi. Ganz falsch behauptete Koppe, περὶ ἡμῶν müfse hier erläutert werden durch ὑπὲρ ἡμῶν „ipsi pro me narrant." — ὁποίαν εἴσοδον ἔχομεν πρὸς ὑμᾶς. Nach der Ansicht von Pelt, Schott und anderen Auslegern soll εἴσοδον ἔχειν πρὸς τινα bezeichnen: Eingang d. i. Aufnahme finden bei Jemand; Olshausen will εἴσοδος nicht blofs auf den äufsern Eingang, sondern auch auf den Eingang beziehen, den Paulus in die Herzen der Thessalonicher gefunden habe. Nehmen wir indefs Rücksicht auf cp. 2, 1, wo der Apostel weiter sein Verhalten zu Thessalonica schildert, so fassen wir εἴσοδος am besten mit Bretschneider lexic. s. v. (εἴσοδος πρὸς ὑμᾶς i. e. adveniendi ad vos ratio honesta et pia) und de Wette auf in der Bedeutung: Auftritt, Eintritt. Vgl. Apg. 13, 24: προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ, und dazu Meyer.

8*

Zur Construction kann verglichen werden προσαγωγὴν ἔχειν πρός τινα (Ephes. 2, 18). ὁποίαν verstehen wir nicht mit Chrysostomus von den Gefahren, welchen Paulus bei der Einführung des Christenthums in Thessalonica ausgesetzt war, sondern nachdrücklicher von der gewaltigen Kraft und dem günstigen Erfolge seines Auftrittes daselbst. Aehnlich gebraucht Paulus ἡλίκος Colosser 2, 1: θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι, ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν, wo durch das dem ἀγῶνα voranstehende ἡλίκον vom Apostel die Stärke seines innern Kampfes hervorgehoben werden soll; ἡλίκον = ποδαπὸν, ὁποῖον. Hesychius. Anstatt der Recepta ἔχομεν, die Schott zu vertheidigen unternimmt, muſs nach Codd. ABCDEFG, fast allen Kirchenvätern und alten Uebersetzungen mit Griesbach und Tischendorf gelesen werden ἔσχομεν. Ueber den Indicativ vgl. Winer's Gr. p. 345. — καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων. Chrysostomus: εὐκόλως, μετὰ πολλῆς σφοδρότητος. Das Verbum ἐπιστρέφειν bedeutet ursprünglich hinkehren, hinwenden (Luc. 1, 16, 17); sodann nach Art der Bewegung, wo die active Form sowohl transitive als intransitive Bedeutung hat, sich wohin wenden, seinen Geist worauf hinwenden mit folgendem ἐπὶ (ἐπὶ τὸν θεὸν Apg. 14, 15; 15, 19; 26, 20) oder πρὸς (πρὸς τὸν θεὸν, wie an unserer Stelle und 2 Cor. 3, 16: ἡνίκα δ᾽ ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον). Die Bekehrung wird auf Gott bezogen, weil der Apostel an den heidnischen Standpunct der Leser denkt; wäre von Juden die Rede, so stände wohl, wie Olshausen bemerkt, πρὸς τὸν κύριον. — ἀπὸ τῶν εἰδώλων. Das Nomen εἴδωλον (εἶδος) bezeichnet das Bild, die Gestalt, das Bild eines Götzen, Götzenbild; wie bei den Griechen so im N. T. (Apg. 7, 41; Apoc. 9, 20; 1 Cor. 12, 2. Hier jedoch muſs, wie der Zusammenhang ergiebt, εἴδωλον nicht als Götzendienst im eigentlichen Sinne genommen werden, sondern metonymisch signum pro re signata als der durch das Götzenbild vorgestellte Gott, als der bei demselben gedachte Abgott *) über-

*) Das Idol im Sinne des Theisten oder Monotheisten ist überhaupt der Aftergott oder der untergeschobene Gegenstand der Anbetung; ἐπίνοια εἰδώλων Sap. 14, 12; κακότεχνος ἐπίνοια 15, 4. Wenn z. B. Cyprian oder wer immer de idolorum vanitate spricht, so versteht er nicht die Bilder signa, simulacra, sondern die durch dieselben

haupt. Ebenso Röm. 2, 22; 1 Cor. 8, 4, 7; 10, 19; 2 Cor. 6, 16. Ist das Heidenthum als ein Bilder- und Abgottsdienst eine Verirrung vom rechten Weg, von der wahren Quelle der Gotteserkenntniſs, eine Verfälschung der ursprünglichen, wahren Religion, so erscheint das Christenthum als entgegengesetzter Fall, indem dieses zu dem wahren und lebendigen Gotte hinführt. Paulus fährt also fort: δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ. Vgl. Hebr. 9, 14: πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ — καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ (wo die Worte και ἀληθινῷ von Lachmann im Texte beibehalten aber höchst wahrscheinlich späterer Zusatz sind und aus unserer Stelle entnommen, vgl. Bleek, Brief an die Hebräer. 2 B. 2 Abth. p. 552). Der Infinitiv δουλεύειν braucht nicht durch ein ausgelassenes εἰς τὸ oder ὥστε, auch nicht als complementum praedicati (Pelt) erklärt zu werden, sondern ist einfach als Infinitiv der Absicht zu fassen. Ueberhaupt bezeichnet der Infinitiv in solchem lockeren Verhältnisse die Handlung, zu deren Behuf die Haupthandlung erfolgt und drückt so mittelbar auch eine beabsichtigte Folge aus: um zu, zu. Vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre p. 209; Winer's Gr. p. 374. Dieser Gebrauch des einfachen Infinitivs ist in den paulinischen Briefen minder häufig als anderwärts, doch lassen sich dafür beibringen 1 Cor. 1, 17: οὐ γάρ ἀπέστειλέ με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλ᾽ εὐαγγελίζεσθαι; Coloss. 1, 22: νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν — παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους κ. τ. λ.; Ephes. 1, 4: καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς — εἶναι ἡμᾶς ἁγίους και ἀμώμους. — Das Verbum δουλεύω ist abgeleitet von δοῦλος. δοῦλος aber (von δέω) bezieht sich auf ein allgemeines fortdauerndes Verhältniſs, wo einer dem andern als Unfreier unterworfen, von seinem Willen abhängig ist, ohne Rücksicht darauf, ob er wirklich in seinen Diensten thätig ist, von ihm zur Vollführung seines Willens angewandt wird. So unterscheidet sich δοῦλος von

wirksamen bösen Wesen oder die mit ihnen gemeinten Götter der Phantasie und des Wahnes. Ebenso der Apostel, wenn er sagt, das Idol ist nichts. Wie sich die Annahme der Irrealität εἴδωλον οὐδέν ἐστι mit der Annahme der Realität 1 Cor. 10, 20 ἃ θύει τὰ ἔθνη δαιμονίοις θύει ist gezeigt Theol. Stud. u. Krit. 1. 4. p. 740. Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre. 1844. p. 41. —

θεράπων, das sich bezieht auf die Verrichtung von Hülfsleistungen im Dienste eines Andern ohne Rücksicht darauf, ob es ein Freier oder Unfreier ist, der sie verrichtet. Auch im Verhältnisse zu Gott erscheint der Unterschied, daſs δοῦλος θεοῦ schon jeder wahre Verehrer Gottes ist, der seinen Willen dem Willen Gottes unterwirft, θεράπων θεοῦ aber derjenige, dessen Dienstes Gott sich zur Vollführung seines Rathschlusses bedient, sei es auf fortgehende Weise oder für einzelne Fälle. Im N. T. steht δοῦλος θεοῦ vornämlich von denjenigen, welche nach Beruf und Wirksamkeit ihr Leben ganz der heiligen Sache des Evangeliums weiheten. Paulus gebraucht den Ausdruck von sich selbst Röm. 1, 1; Philipp. 1, 1; 1 Cor. 4, 1; Gal. 1, 10; vgl. Apg. 4, 29; 16, 17 und öfters. An unserer Stelle drückt δουλεύειν die fromme, gottesdienstliche Lebensrichtung, den heiligen gottgeweihten Lebensdienst der Thessalonicher aus. Ueberhaupt erscheint das Wort ganz allgemein gesagt von allen wahrhaften Bekennern des Evangeliums, welche mit Ergebenheit und Hingegebenheit an Gott (und Christum) sich zu willigem Gehorsame und zu freudiger Erfüllung ihrer religiös-sittlichen Pflichten gedrungen fühlen. — Der Gott, zu dessen Dienste sich die Gemüther der christlichen Gemeinde zu Thessalonica hingewandt hatten, wird von Paulus mit Nachdruck θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινὸς genannt. θεὸς kommt häufig und zwar ohne Vergleich am häufigsten in den Briefen ohne Artikel vor (vgl. zu cp. 4, 5), insbesondere wo es als Genitiv von einem andern artikellosen Nomen abhängt (1 Thess. 2, 13; Röm. 3, 5, 18; 8, 9), oder in Verbindung mit Präpositionen (ἀπὸ θεοῦ 1 Thess. 1, 1; ὑπὸ θεοῦ 1, 4; παρὰ θεῷ 2 Thess. 1, 6), oder auch mit Adjectiven, wie an unserer Stelle. Vgl. Winer's Gr. p. 139; Krüger's Gr. Sprachlehre p. 94. Gott wird κατ' ἐξοχὴν benannt ζῶν. Als der lebendige wird der von den Israeliten verehrte Gott, Jahve, schon in der alttestamentlichen Schrift öfters bezeichnet im Gegensatze gegen die von den heidnischen Völkern verehrten Gottheiten. Diese natürlichen Darstellungen der Gottheit, diese Götzenbilder der Heiden werden im A. T. geradezu als eitle, nichtige Götter bezeichnet אֱלִילִים (Levit. 19, 4; 26, 1; Jes. 2, 20); sie sind הֲבָלִים ein Nichtiges (μάταια Deuter. 32, 21; Jer. 8, 19; Ps. 31, 7;

sind ohne Geist לֹא רוּחַ בָּם (Jer. 8, 14; und todt מֵתִים (Ps. 106, 28). Auch im Buche der Weisheit heifsen die Götzen νεκρὰ (13, 10, 17) und ἄψυχα εἴδωλα (14, 29; 15, 5, 15 ff.); sie haben einen Mund und reden nicht, daher τὰ ἄφωνα (1 Cor. 12, 2) haben Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht (Ps. 115, 5); sie haben wie Cisternen kein Leben in sich, und können wie Cisternen mit Ritzen und Spalten, durch welche das Lebenswasser versiegt, keines spenden (Jer. 2, 13). Im Gegensatze gegen diese todten, leblosen, ohnmächtigen und wesenlosen (μὴ φύσει ὄντες θεοὶ Gal. 4, 8) Götzen der Heiden kann der Gott Israels und noch mehr der Gott der Christen nicht bezeichnender als mit dem Prädicate ζῶν bezeichnet werden. So Deuter. 4, 33; LXX 5, 26; Jos. 3, 10; 1 Sam. 17, 26; 36, 2; 1 Regg. 19, 4, 16; Jesas. 37, 4, 17; Jer. 23, 36; Hos. 1, 10; Dan. 6, 20, 26; Ps. 84, 3; Hos. 2, 1; 4, 15; Dan. 4, 31; 12, 7; Histor. Drac. 6, 25. Ebenso im N. T. Matth. 26, 63; Apg. 14, 15; 2 Cor. 3, 3; 6, 16; 1 Timoth. 3, 15; 4, 10; Apoc. 7, 2; 15, 7 (im recipirten Texte auch Joh. 6, 69; 1 Timoth. 6, 17); Hebr. 3, 12; 9, 14; 10, 31, 12, 22 In den Stellen Apg. 14, 15; 2 Cor. 6, 6 und Hebr. 3, 12 steht diese Bezeichnung gleichfalls im Gegensatze gegen die leblosen Götzen, welche von den Heiden verehrt werden. Sehr schön ist die Schilderung des lebendigen Gottes im Gegensatze zu den todten Götzen Jer. 10, 10, 12—15:

Jahve ist Wahrheit,
Ist ein lebendiger Gott und ewiger König,
— — — — — — — — — — —
Der die Erde schuf durch seine Kraft,
Die Welt gründete durch seine Weisheit
Und durch seine Einsicht den Himmel ausspannte;
Sobald er donnert ist Wassergetose am Himmel,
Er zieht Gewölk vom Ende der Erde auf,
Er schafft zum Regen Blitze
Und führt den Sturm aus seinen Kammern.
Da verdummt der Mensch, dafs er sinnlos wird,
Schämt jeder Bildner sich des Gebildes;
Weil Lüge ist sein Gufswerk und kein Geist darin,
Eitel ist's, ein thöricht Machwerk,
Das zur Zeit der Heimsuchung untergeht.

Gott wird ζῶν genannt, insofern er den Keim des Lebens auch für die Geschöpfe in sich trägt, sei es des physischen oder des geistigen Lebens. Bähr (Symbolik des mosaischen Cultus, 1 B. p. 39) nimmt ζῶν ohne Weiteres für ζωοποιῶν und bemerkt, daſs Gott das Prädicat „der Lebendige" d. i. der Lebengebende in einer doppelten Beziehung zukomme, nämlich in Bezug auf seine Allmacht und Heiligkeit. Denn vermöge seiner Allmacht habe Gott die ganze Welt geschaffen d. h. Leben mitgetheilt, und diese Schöpfung, dieses Lebengeben sei Zeugniſs oder Offenbarung seiner Herrlichkeit; vermöge seiner Heiligkeit aber vertilge er die Sünde, die den Tod gebiert, errette, helfe, erlöse aus dem Verderben und theile das Leben mit, das Leben, welches in Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht. Daher wird Jahve auch als Born des lebendigen Wassers (Jer. 2, 13; 17, 13) vorgestellt, was eben so viel ist als Born oder Quell des Lebens (Sprüch. Salom. 10, 11; 13, 14; 14, 27; Sirach 21, 13), wie denn namentlich im Tempel der Strom seiner Gnade die Menschen tränkt, Ps. 36, 8:

Wie köstlich ist deine Gnade, o Gott!
Die Menschen suchen Schutz im Schatten deiner Flügel,
Laben sich am Reichthum deines Hauses,
Und du tränkest sie mit dem Strome deiner Wonne,
Denn bei dir ist die Quelle des Lebens.

Auſser dem Prädicate ζῶν hebt Paulus den Gott der Christen vor den Idolen der Heiden hervor durch das nicht minder wichtige Beiwort ἀληθινός. θεὸς ἀληθινὸς ist nicht mit θεὸς ζῶν zu verwechseln, eben so wenig wie אֱלֹהֵי־אָמֵן mit אֱלֹהִים חַיִּים, sondern ist soviel als הָאֵל הַנֶּאֱמָן (5 Mos. 7, 9, vgl. Ps. 89, 38). Das Adjectivum ἀληθινὸς findet sich bei Paulus nur an unserer Stelle; es bezeichnet bei den Classikern wahrhaft, und wird von der wahren wirklichen Beschaffenheit sowohl von Personen als Sachen gebraucht, wie ἀληθινὸς φίλος Demosth. III. Philipp. p. 113; ἀληθινοὶ ἀθληταὶ Polyb. 1, 6, 6; ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως Plato Republ. 6. p. 499. C., und mehr Beispiele bei Rost, vollständiges Wörterbuch der classischen Gräcität. Ersten Bandes erste Abth. p. 173. Denselben Gebrauch hat das Wort auch im N. T. (bei Johannes 17, 3; 6, 22 von dem, was seiner Idee ent-

spricht, unser real, im Briefe an die Hebräer 8, 2; 9, 24) und bei den Kirchenvätern. So sagt Ignatius in der Aufschrift zum Briefe an die Epheser: ἐν πάθει ἀληθινῷ wahrscheinlich in dem Sinne: durch das wahre Leiden Christi, im Gegensatze des doketischen oder Scheinleidens. Vgl. Bunsen, die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamburg. 1847. p. 85. Demgemäfs heifst Gott ἀληθινὸς d. h. der wahrhaftige Gott als derjenige, welchem die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens, das, was die Merkmale der Göttlichkeit bildet, in Wirklichkeit zukömmt. Und Gott wird ἀληθινὸς, indem er in der Vorstellung als das anerkannt wird, was er ist. Dem Sinne nach nicht wesentlich verschieden von θεὸς ἀληθινὸς ist ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ (Röm. 1, 24) d. i. die Wahrheit, die Wirklichkeit, das wahre Wesen Gottes, Gott in seiner objectiven Wirklichkeit, im Gegensatze zu ψεῦδος, womit die Götzen als οἱ ψευδεῖς θεοὶ bezeichnet sind d. h. die vergötterten Geschöpfe und ihre Bilder, welche das nicht sind, als was sie gelten, also Lüge im objectiven Sinne sind. Bekanntlich dient auch im Hebräischen שֶׁקֶר, die Lüge, zur Bezeichnung der Götzen, vgl. Jes. 44, 20; Jer. 3, 10; 13, 25. Gott führt das Prädicat ἀληθινὸς auch im A. T, vgl. Jesaj. 65, 16: ὃ εὐλογηθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς εὐλογήσουσι γὰρ τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν· καὶ οἱ ὀμνύοντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὀμοῦνται τὸν ἀληθινόν. Aus dem N. T. vergl. Joh. 17, 3, wo Gott vorzugsweise und schlechthin ὁ ἀληθινὸς genannt ist, und 1 Joh. 5, 20, wo wir lesen: καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ —, οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς — τεκνία φυλάξετε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων, und dazu Lücke, 3 B. p. 326. Ueber die Auffassung dieser Stelle von ältern Dogmatikern vgl. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik. 2 B 1 Abtheil. 1837. p. 52. Anm. — Uebrigens kann, wie Flatt gut bemerkt, das δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ als ein characteristisches Merkmal angesehen werden, wodurch sich Christen und Juden von den Heiden unterscheiden. Was der Apostel Paulus aber im folgenden Verse sagt, darin liegt das Eigenthümliche des Christenthums zunächst vor dem Judenthume, aber auch vor dem Heidenthume. In beidem ist ein kurzer Begriff der wichtigsten theoretisch-praktischen Sätze des Christenthums enthalten. Mit Vs. 9 u. 10 vergl. Apg. 20, 21; Joh. 17, 3.

Vs. 10. Als das letzte Moment wird vom Apostel die Erwartung der Wiederkunft Christi genannt, worin sich die christliche Hoffnung wie aller Christen so auch der zu Thessalonica concentrirt. Unmittelbar an das Vorhergehende schliefst Paulus den Infinitivsatz an: καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν, τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Die Partikel καὶ, durch welche dieser Satz mit dem vorhergehenden verbunden wird, drückt nur die einfache Verknüpfung der beiden Sätze aus. Das Verhältnifs der in beiden Sätzen enthaltenen Gedanken zu einander läfst sich einfach so bestimmen: wie in dem ἐπιστρέφειν der Glaube und in dem δουλεύειν die Liebe, so giebt sich im ἀναμένειν die Hoffnung kund, welche wie die Liebe aus dem Glauben hervorgeht. Das Verbum ἀναμένειν, das im N. T. nur hier vorkömmt, bedeutet „erwarten, abwarten, erharren τὶ oder τινὰ und zwar adjuncta notione patientiae vel fiduciae". Bretschneider. Vgl. Clemens Alex. strom. 6, 13: δόξα ἀναμένει τοὺς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βεβιωκότας. Gewifs soll ἀναμένειν emphatisch gesetzt das beharrliche, sehnsuchtsvolle Erwarten bezeichnen, wie sonst das als Doppelcomposition verstärkende ἀπεκδέχεσθαι d. h. abharren, bis zur Erreichung des Zieles gespannt bleiben. Vgl. Tittmann de synonym. N. T. p. 106, 231. Apostelg. 1, 4 braucht Lucas in derselben Bedeutung περιμένειν. Vgl. C. F. Fritzsche de potestate vocabulorum ἀποκαραδοκεῖν, ἀποκαραδοκία et ἀπεκδέχεσθαι commentatio in Fritzschiorum opuscula academica. Lips. 1836. p. 150 ff. — τὸν υἱὸν αὐτοῦ sc. τοῦ θεοῦ. Die Benennung Sohn Gottes kommt schon in den alttestamentlichen Schriften in verschiedenen Beziehungen vor. Dieselbe wird nicht nur von Menschen grbraucht, namentlich vom theocratischen Könige (Ps. 89, 27 ff.; 2 Sam. 7, 14), vom Volke Israel überhaupt im ethisch politischen Sinne als dem Volke, das zu Gott im engern Verhältnisse steht, zu seinem Dienst verpflichtet ist und des göttlichen Wohlgefallens sich erfreut (2 Mos. 4, 22, 23; 5 Mos. 14, 1; Jer. 31, 9, 20; Hos. 11, 1; Sapient. 12, 19 ff.; 16, 21; 18, 4, 13; 19, 6; und im besondern Sinne von den frommen Verehrern Jahve's in moralischer Bedeutung von dem innigen Verhältnisse, in dem der Fromme wegen seiner Gesinnung und Tugend zu Gott steht, und von dem göttlichen Schutze, dessen er sich zu geströsten hat

(Ps. 73, 15; Proverb. 14, 26), sondern auch von untergeordneten himmlischen Wesen, wie die Engel sind, welche sich in der Umgebung und Nähe des göttlichen Thrones befinden (so die בְּנֵי הָאֱלֹהִים Hiob 1, 6 und dazu Ewald's Bemerkung p. 74; 2, 1; 38, 7; ebenso ohne Zweifel Gen. 6, 2, 4; בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1; 89, 7, und Daniel 3, 25 בַּר אֱלָהִין. Auch im N. T. erscheint υἱὸς θεοῦ von einem Christen gebraucht seiner tiefsten Bedeutung nach als der von Gott Geborene, daher auch seines Wesens Theilhaftige (Joh. 1, 13; 1 Joh. 3, 9; 1 Petr. 1, 23). υἱὸς θεοῦ ist verschieden von τέκνον θεοῦ, insofern als es bestimmter das mündig gewordene Kind bezeichnet, wie der Zusammenhang von Gal. 4, 1—6 zeigt, weshalb auch Christus niemals τέκνον, sondern immerdar υἱὸς θεοῦ heifst. Besonders finden wir nun in den Schriften des N. T. υἱὸς θεοῦ (und τοῦ θεοῦ, nicht παῖς θεοῦ vgl. Nitzsch in den Stud. u. Krit. Jahrg. 1828. p. 331) als eine dem Erlöser eigenthümlich beigelegte Benennung. Bekanntlich führt Christus häufig bei den Evangelisten (namentlich den Synoptikern) die Namen υἱὸς τοῦ θεοῦ und υἱὸς ἀνθρώπου. Der erstere ist der den Aposteln geläufigere Name, wo sie ihn würdig bezeichnen wollen; den letztern Namen geben nicht sowohl sie ihm, sondern er ist sein selbst gewählter Name. Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten. Stuttgart. 1845. 1 B. p. 79 ff. Der Ausdruck Sohn Gottes in Beziehung auf Jesum bei den Synoptikern läfst sich wohl nicht zurückführen auf die Bedeutung dieses Wortes im A. T. (obgleich man in der Regel sagt, Christus ist Gottessohn nach Ps. 2, 7), denn Christus ist nicht blofs wie David oder andere Könige Israels, oder wie Fromme dieses Volkes oder Propheten Sohn Gottes; er erscheint überhaupt nicht wie einer unter andern, nicht als einer der Söhne Gottes, sondern als der Sohn, der Einzige, der Geliebte; und haben die Apostel auch nicht das Wort Eingeborner, so haben sie doch den Sinn, der seiner Sohnschaft die Einzigkeit zuschreibt (Matth. 3, 17; 17, 5; 22, 42—45; 21, 33 ff.; Marc. 12, 6). Ihm gegenüber stehen die gröfsten Männer und Propheten wie δοῦλοι vor dem υἱὸς, der David's Sohn ist auch David's Herr. Es sind aber vornämlich drei Bedeutungen, die in diesen Evan-

gelien der Ausdruck υἱὸς ϑεοῦ hat. Die erste kann die physische genannt werden (Matth. 1, 23; Luc. 1, 35) weil er von Natur schon und um der Art seiner Entstehung willen diesen Namen hat. Von Johannes dem Täufer heiſst es Luc. 1, 15; er wird vom Mutterleibe an erfüllt werden mit dem heiligen Geiste, wobei also die Existenz der Person des Johannes der Erfüllung mit dem heiligen Geiste vorangeht. Bei Jesus heiſst es: darum weil er durch heilige Gotteskraft zum Dasein kommt (Luc. 1, 35), weil er aus der heiligen Gotteskraft gezeuget (Matth. 1, 20) somit aus göttlichem Wesen ist, hat er den Namen Sohn Gottes anzusprechen (Luc 1, 35), ist in ihm Gott mit uns (Matth. 1, 23), hat in ihm Gott sein Volk (Luc. 2, 11), ja die Menschheit (Luc. 2, 14, 31) heimgesucht, und ist zur Sonne der Menschheit, die einen neuen Morgen bringt, geworden (Luc. 1, 78), indem er in ihm geschichtlich gegenwärtig geworden ist. Und nicht eine der Naturen hat diesen Namen, sondern die ganze Person. Aber was diese von Natur und an sich ist, das soll sie durch wahrhaft menschliche Entwicklung werden. Sofern er diese seine natürliche Gottessohnschaft bewahrt und sittlich verwirklicht, so haben wir damit den Begriff der ethischen Gottessohnkraft (Luc. 2, 52, 49; 4, 39). Daſs Christus auch in diesem Sinne die Gottessohnschaft vollkommen darstellte, das ist für die Zeit von seinem öffentlichen Auftreten bezeugt durch das Wort bei der Taufe (Math. 3, 17). Wie aber ohne die physische Gottessohnschaft als Voraussetzung die ethische unmöglich gewesen wäre, wonach er der Heilige Gottes der sündlose Mensch ist, gekommen um vor Allem persönlich in sich selbst das Gute, das göttliche Gesetz zur Wirklichkeit zu bringen (Matth. 5, 17), aber eben deſswegen in vollkommen menschlicher Weise, in allmähliger durch Kampf hindurch sich bewegender Darstellung (Math. 19, 16, 17.; Marc. 10, 18; Luc. 4, 13; 13, 49, 50), so wäre ohne beides die physische und ethische, die dritte nicht möglich, die amtliche, die anderseits doch so natürlich und nothwendig erst das Ziel dieser beiden ist, wie die ethische es ist für die physische. Diese dritte Bedeutung des Gottessohnes nun ist zwar die schon seinen Zeitgenossen geläufige Bezeichnung für den Messias, aber darum ist noch nicht erlaubt, den christlichen Begriff der Gottessohnschaft auf die Dürftigkeit jüdischer Messias-

vorstellungen zu reduciren. Wollen wir wissen, welchen Begriff die Synoptiker und die erste christliche Gemeinde von Christo als dem Gottessohne haben, so dürfen die beiden ersten Momente nicht ignorirt werden, oder wir gewinnen nicht das historische Totalbild ihrer Christusidee. Schauen wir sie aber zusammen, dann erst begreifen wir auch sein Thun. Den mit ihm im Glauben (den er an seine Person fordert Matth. 16, 16, 17) Verbundenen kann er nur dann, so wie er thut, die Einigung mit Gott zusprechen, wenn in ihm Gott mit uns ist. Nach dieser gegebenen Erörterung des Ausdrucks υἱὸς τοῦ θεοῦ, wobei wir Dorner's trefflicher Darstellung gefolgt sind, entsteht nun die Frage: was bedeutet dem Apostel Paulus der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ? Ist er Amtsname des Messias, bloſse Bezeichnung des Messiasbegriffes ohne Rücksicht auf den metaphysischen Inhalt der Benennung, oder braucht ihn der Apostel ganz so, wie wir denselben in Evangelien gefunden haben? Auf diese Frage dürfen wir antworten: υἱὸς τοῦ θεοῦ ist bei dem groſsen Heidenapostel nicht als bloſser messianischer Amtsname zu fassen, sondern bezeichnet stets ein metaphysisches Verhältniſs Christi zum Vater. Nirgends bei Paulus findet sich, daſs er υἱὸς θεοῦ nur zur Bezeichnung der beruflichen Würde des Herrn, als messianischen Amtstitel gebraucht, ohne die Vorstellung von einer höhern Wesenheit damit zu verbinden; ebensowenig bezeichnet der Ausdruck υἱὸς θεοῦ sonst nur seine moralische Würde oder das Gottgeliebtsein. Vielmehr erhellt aus mehreren Stellen mit Klarheit, daſs er diese Benennung von Christus vorzugsweise im metaphysischen Sinne gebraucht; so sagt er Coloss. 2, 9, daſs in Christus als dem Gottessohne wohne πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς „die ganze Fülle des göttlichen Wesens leibhaftig" d. h. nicht bloſs in Wirkungen; sondern wesenhaft, substantiell, so daſs das ganze göttliche Wesen, welches die Substanz des Vaters ist, auch in dem Sohne ist; Christus ist hiernach Coloss. 1, 15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, das entsprechende Ebenbild des väterlichen Urbildes; in Christus als dem Sohne stellt sich die ganze Herrlichkeit und Majestät des göttlichen Wesens dar, gleich wie die Kraft und das Wesen der Sonne in den Strahlen, die sie von sich abwirft, vgl. Hebr. 1, 3, wo Christus heiſst ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, und wo durch

die letzten Worte offenbar die vollendeste Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen wird, dafs nämlich Christus ganz das reine Abbild und Ebenbild des Vaters sei; Christus existirte als göttliches Wesen (Philipp. 2, 6: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων d. h. als er in Gestalt Gottes vorhanden war; vgl. 1 Cor. 10, 4) vor seiner menschlichen Geburt, welche seine Selbsterniedrigung ist (Philipp. 2, 7); er war vor allen Geschöpfen „der Erstgeborne vor aller Schöpfung" (πρωτότοκος πάσης κτίσεως Coloss. 1, 15), und Alles im Himmel und auf Erden ist durch ihn geschaffen (τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε Coloss. 1, 16, 17); Christus war also in seiner Präexistenz mit weltschöpferischer Macht ausgerüstet, welche die Macht des göttlichen Wesens ist. Aus diesem Allem geht mit Sicherheit hervor, dafs Paulus mit der Benennung Sohn Gottes vollkommen die Vorstellung verbindet, welche die Synoptiker und besonders das Evangelium Johannes *) von dem Sohne darlegen (vergl. Joh. 1, 4; 27, 30; 5, 19, 26; 12, 45 u. a. m.), und dafs die in der kirchlichen Theologie später vollends ausgebildete Vorstellung vom Sohne Gottes ihren wesentlichen Merkmalen nach in allen paulinischen Briefen vollständig enthalten ist. — Die Christen in Thessalonica erharren den Sohn Gottes sehnsuchtsvoll ἐκ τῶν οὐρανῶν. Man ergänzt, wenn überhaupt nöthig, am besten das Participium ἐρχόμενον, da das Kommen von der zweiten Erscheinung, der glorreichen Wiederkunft des Gottessohnes gemeint ist, von welcher im N. T. auch sonst häufig gerade ἔρχεσθαι gebraucht wird (Matth. 16, 27 ff.; 24, 30, 42, 44; 26, 64; Luc. 9, 26; 18, 8; Marc. 8, 38; Joh. 21, 22, 23; Apg. 1, 11; 1 Cor. 11, 26; Apoc. 1, 7; 3, 11; 16, 5; 22, 7, 12, 17, 20). — Der in der Schrift — LXX wie N. T. — so häufige Plural οὐρανοί (bei Johannes, Jacobus und in der Apocalypse findet er sich nicht, Lucas hat ihn sechsmal Luc. 10, 20; 11, 2; 12, 33; 21, 26; Apg. 2, 34; 7, 56) erscheint als Nachbildung des Hebräischen wie Aramäi-

*) „Im Glauben, Jesus sei der Christ, lag zugleich der mit eingeschlossen, in Christo sei erschienen und noch immer eins mit ihm das höhere Wesen, welches Johannes den λόγος nennt." Heydenreich, in d. Zeitschrift für die Predigerwissenschaft. 1 B. 1 Hft. p. 27. —

schen שָׁמַיִם und שְׁמַיִן. Für die Erklärung des Plurals im Hebr. berief man sich sehr überflüssiger Weise auf die Ansichten der spätern jüdischen Theologie über die Zahl der Himmel. Im Hebräischen heifst שָׁמַיִם nicht, wie man gewöhnlich deutet, supera, sondern „das Helle, der Lichthimmel, divum", als Neutrum von einem Masculin שָׁמַי. Da nämlich die ächte Pluralform die Gesammtheit, Totalität und Allgemeinheit zu bezeichnen hat, so tritt hierbei von selbst das Einzelne, Besondere und daher auch Persönliche und Subjective zurück, wefshalb nichts passender schien, als den Plural durch's Neutrum, durch eine Abstractbildung auszudrücken. Dafs das Semitische diesen Weg eingeschlagen hat, sucht zu beweisen Ernst Meier, die Bildung und Bedeutung des Plural in semitischen und indogermanischen Sprachen. Mannheim. 1846. p. 16 ff. Anders dagegen verhält sich der Plural οὐρανοὶ im N. T und besonders bei Paulus. Fällt die Entstehung des hebr. שָׁמַיִם in eine Zeit, in welcher jene jüdische Annahme einer Mehrzahl von Himmeln der heiligen Symbolik noch fern lag, so liegt doch bei οὐρανοὶ im Sprachgebrauche des Apostels die Idee einer Mehrheit von Himmeln oder Himmelsregionen zu Grunde; sicherlich ward jedenfalls schon im apostolischen Zeitalter daran gedacht (vgl. Ephes. 4, 10). Es hält demnach schwer, der Ansicht mancher Exegeten Beistimmung zu geben, nach welcher der Apostel mit dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Plural's nicht den Gedanken an eine wirkliche Mehrheit verbunden haben soll Zwar sagt Paulus Philipp 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, allein an dieser Stelle ist ἐξ οὗ im Sprachgebrauche ganz zum Adverbium geworden und bedeutet geradehin „unde". Vgl. Winer's Gr. §. 20, 2. Paulus blieb wie in allen Lehren, welche mit seiner Grundlehre nicht im Widerspruch standen, so auch in dieser der Theologie seines Volkes getreu. So erwähnt er 2 Cor. 12, 2 eines τρίτου οὐρανοῦ, und da wir aus den Citaten aus Schöttgen horae hebr. p. 718 ff. und Wetstein p. 211 erfahren, dafs die Rabbiner fast einstimmig sieben Himmel zählen, (Rabbi Juda nahm nur zwei an), Paulus an dieser Stelle eine bestimmte Zahl nennt, ohne dafs sich sonst wo ein Lehrtypus von nur drei Himmeln vorfin-

det, so erscheint es durchaus willkührlich, zu leugnen, dafs der Apostel die Vorstellung von sieben *) Himmeln gehabt habe, was schon Origenes contra Celsum 6 p. 289 leugnete: ἑπτὰ δὲ οὐρανοὺς ἢ ὅλως περιωρισμένον ἀριθμὸν αὐτῶν αἱ φερόμεναι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἀπαγγέλλουσι γραφαί. An unserer Stelle haben wir ἐκ τῶν οὐρανῶν also den Artikel; Paulus pflegt sonst den Artikel in Formeln, wie ἀπ᾽ οὐρανοῦ, ἐξ οὐρανοῦ regelmäfsig auszulassen. Vgl. Winer's Gr. p. 137. Von dem Himmel, in welchen Christus nach seiner Auferstehung entrückt ist, erwarten die Thessalonicher seine Wiederkunft. Wie der Himmel die besondere Thron- und Wohnstätte Gottes ist, so auch die seines Sohnes. Von diesem erhabenen Sitze aus hat der Sohn Gottes den heiligen Geist über die Seinigen ausgegossen (Apg. 2, 33; dort vertritt er die Seinen bei dem himmlischen Vater (Röm. 8, 34 ff.); dort in dem wahren himmlischen, nicht von Menschenhänden gebauten Heiligthume zur Rechten seines Vaters verwaltet er ohne Unterbrechung den Dienst als Hoherpriester (Hebr. 8, 1 ff.); von dort wird er auch wiederkehren, um nach Besiegung aller seiner Feinde das Reich Gottes in seiner Glorie einzuführen und darin seine Gläubigen zu versammeln. Richtig bemerkt Schott: videmus Paulum, quum hac ratione πίστεως christianae notionem describat, veluti obiter praeparantem quaestionem de reditu Servatoris infra cp. 4, 13 sqq. et cp. 5 tractandam. — An den Genitiv des Pronomens αὐτοῦ (sc. θεοῦ) knüpft der Apostel den Relativsatz: ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν. Dieser Relativsatz steht zu dem voraufgehenden υἱὸν αὐτοῦ in dem Verhältnisse der Begründung. Jesus ist als Sohn Gottes nach der Ansicht des Apostels dargethan, erwiesen, insofern er vor den Menschen oder in der Ueberzeugung der Menschen durch die Auferstehung von den

*) Vgl. Chagiga fol. 12, 2: Nomina septem caelorum sunt וילון velum, רקיע expansum (in quo sol, luna, sidera), שחקים nubes (ubi sunt lapides molares qui Man molunt pro justis), זבול habitaculum (ubi Jerusalem et templum et altare est et Michael stat et sacrificium offert), מעון habitatio (ubi sunt cohortes angelorum), מכון sedes fixa (ubi sunt thesauri nivis et grandinis), denique ערבות Araboth s. ταμεῖον (ubi sunt thesauri vitae et benedictionum, animae justorum et ros, per quem Deos mortuos vivificabit). —

Todten dazu eingesetzt ist. Paulus betrachtet die Auferstehung Jesu als den äufsern Act, durch welchen Gott das unendliche überirdische Wesen seines Sohnes der Welt kund gethan hat. Durch seine Auferstehung ward Jesus als der Christus beglaubigt; erst nach seiner Auferstehung ist diejenige Periode eingetreten, in welcher Christus wahrhaft als Gottessohn erscheint. Während des irdischen Lebens war Jesus in niederer Knechtsgestalt, in der Auferstehung aber erscheint er bereits als der verherrlichte Sohn Gottes, wefshalb sich häufig Zusätze finden, welche auf die Auferstehung hinweisen, um nämlich Christi Hoheit anzudeuten (Röm. 1, 4; Coloss. 2, 12; Gal 1, 1; Apg. 13, 30). Paulus behandelt mit den übrigen Aposteln die Auferstehung des Herrn auch sonst als die Hauptstütze des Glaubens an Jesus (Apg. 17, 31; 1 Cor. 15, 14); unmittelbar ist sie zwar für die Göttlichkeit des Herrn nicht beweisend, da die Auferstehung an allen Menschen vorgehen soll (1 Cor. 15, 51, vgl. Joh. 5, 28 ff.); allein sie ist es mittelbar, denn als ein Factum, das von Jesus vorhergesagt wurde, stellt sie die Glaubwürdigkeit aller seiner Lehren entschieden fest, also auch die Glaubwürdigkeit dessen, was er von sich selbst aussagte, dafs er nämlich der Sohn Gottes sei. Nach Tholuck, Commentar zum Briefe Pauli an d. Römer, p. 56 „ist die Auferstehung Christi die Ursache der Verherrlichung, einerseits insofern der Erlöser in ihr die sinnliche Schranke abstreift, anderseits insofern sie im geistigen Processe des Gottmenschen die nächste Frucht seines Gehorsams ist, aus der dann alle die übrigen folgen." — *ἐκ τῶν νεκρῶν*. So lesen die Codd. B D E F G, 17, 73, 80, während Cod. A und mehrere Minuskeln den Artikel *τῶν* weglassen. Da in andern Stellen des N. T. stets die Formel *ἐγείρειν, ἐγείρεσθαι, ἀναστῆναι, ζῆν ἐκ νεκρῶν* vorkommt (mit Ausnahme von Ephes. 5, 14: *ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν*, und Coloss. 2, 12: *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν*, wo jedoch Codd. AB, 17, 57, Chrysostomus und Theophylact das *τῶν* vor *νεκρῶν* weglassen), so könnte man geneigt sein, auch hier den Artikel *τῶν* streichen zu wollen. Indefs ist die Mehrzahl der Autoritäten doch für die Beibehaltung des Artikels; auch wird der Ausdruck dadurch bezeichnender und bestimmter: von den Todten, wogegen *ἐκ νεκρῶν* in ähnlicher

Weise gesagt wäre als ἐκ παίδων — welchen er auferweckt hat vom Tode (aus dem Scheol als Aufenthaltsort τῶν νεκρῶν Matth. 17, 9 und meine Bemerkung zu cp 4, 15). Dagegen steht der Artikel fast immer in den Phrasen ἐγείρεσθαι, ἀναστῆναι ἀπὸ τῶν νεκρῶν. Auch die Profanscribenten lassen den Artikel oft vor νεκροὶ aus, vgl. Thucyd. 1, 54; 4, 14; 5, 10; 7, 5; 8, 106; Lucian vera histor. 1, 39., aber nicht regelmäfsig, wie Winer Gr. p. 140 und nach ihm Philippi zu Römer 4, 25 p. 139 behaupten, denn wir finden den Artikel Thucyd. 2, 82: ἐπειδὴ νὺξ ἐγένετο ἀναχωρήσας ὁ Κνῆμος — τούς τε νεκροὺς κομίζεται κ. τ. λ.; daselbst 4, 101: τοῦ ἀπὸ τῶν Ἀθηναίων κήρυκος οὐδὲν ἐπισταμένου τῶν γεγενημένων, ἐλθόντος οὐ πολὺ ὕστερον αὖθις περὶ τῶν νεκρῶν, ἀπέδοσαν οἱ Βοιωτοί. Vgl noch Thucyd. 7, 75; und Xenoph. Anab. 6, 2, 9. — Wie übrigens an unserer Stelle, so pflegt überall im N. T. die Auferstehung des Herrn als Werk Gottes, seines Vaters, als ein Act der göttlichen Allmacht dargestellt zu werden; Paulus weifs von nichts anderem, als dafs Gott Jesum auferweckt hat, Wie der Vater es ist, welcher den Sohn hervorgebracht hat, wie er es ist, welchem der Sohn als Organ der Weltschöpfung dient (Hebr. 1, 2), welcher diesen später, als die Zeit erfüllt ist, in die Welt sendet (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; Hebr. 10, 7, 9, und sehr oft bei Johannes), wie der Vater dem Sohne die Werke zeigt, die er thun soll (Joh. 5, 19; 8, 38 ff.), wie er ihm die Macht verleiht, den Menschen das Leben mitzutheilen und sie zu richten (Joh. 5, 26), die Gläubigen aber zu beseelen (Joh. 10, 28; 17, 2), so leitet auch der Vater die Schicksale des Sohnes, vollendet ihn durch Leiden (Hebr. 5, 7), erweckt ihn von den Todten (Röm. 6, 4; 8, 11; Ephes. 1, 20; Hebr. 13, 20; Joh. 6, 57; — auch Joh. 10, 18 erscheint die Wiederbelebung Christi als ein ihm vom Vater übertragener Vorzug, vgl. Lücke zu d. Stelle —) und wird ihn bei der Wiederkunft verherrlichen (1 Timoth. 6, 14-16; 1 Thess. 4, 13 ff.) — In Bezug auf das folgende Ἰησοῦν bemerkt sehr richtig Pelt: „non sine gravitate transponitur vox Ἰησοῦς, ut in verbis ὃν ἤγειρεν singularis quaedam insit vis: quem resurrectione suum declaravit filium." Paulus gebraucht an unserer Stelle den Namen Ἰησοῦς; das kann nicht zufällig sein, sondern mufs seinen guten Grund haben, um so mehr, als wir Ἰησοῦς allein sehr selten von dem Apostel gesetzt finden. Ueberhaupt

hatte der Gebrauch der Namen Ἰησοῦς und Χριστὸς oder verbunden Ἰησοῦς Χριστὸς und Χριστὸς Ἰησοῦς gewifs in der paulinischen Sprache immer seinen guten Grund; wenn er gleich, wie Baumgarten-Crusius zu Röm. 1, 1 p. 21 sehr richtig anmerkt, hin und wieder mehr gefühlt als erklärt werden kann. Da nun der Gebrauch der Namen Christi bei dem Apostel keineswegs willkührlich erscheint, so kann eine genauere Beachtung derselben in den einzelnen Stellen für die Exegese nur von besonderer Wichtigkeit sein. Prüfen wir sämmtliche Stellen, wo der Name Ἰησοῦς vorkömmt, so werden wir finden, dafs der Name überall, wo er nicht das Prädicat κύριος hat (wie 1 Cor. 6, 11; 2 Cor. 1, 14; Philipp. 2, 19; Coloss. 3, 17; 1 Thess. 2, 15, 19; 3, 13; 4, 12; 2 Thess 1, 7, 8, 12; 2, 8; Philemon 5), den Menschen Jesus, die menschliche Persönlichkeit Christi bezeichnet. Keine Stelle spricht dagegen, mehrere bestimmt dafür. An einzelnen Orten erscheint die Wahl des Ausdrucks gleichgültig, es hätte auch Χριστὸς dort stehen können (wie 2 Cor. 11, 4); in allen andern Stellen nicht. 2 Cor. 4, 5 (οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν, ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν) ist die Wahl des Ausdruckes διὰ Ἰησοῦν wohl schon bedingt durch den Gedanken an seine νέκρωσις, im Zusammenhang mit welcher auch Vs. 10, 11 wir Ἰησοῦς nicht Χριστὸς finden. Vgl. 1 Thess. 4, 14: Ἰησοῦς ἀπέθανε; Hebr. 10, 19: ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ; 13, 12: Ἰησοῦς ἔπαθε. Philipp. 2, 10 (ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ) ist um des Contrastes willen Ἰησοῦς gewählt: „in dem Namen dieses Menschen soll sich beugen Aller Knie." Im Briefe an die Hebräer wird Christi Thun mit menschlichen Functionen verglichen, oder er selbst geschichtlichen Personen gegenübergestellt, so Hebr. 4, 14, wo der ἀρχιερεὺς Ἰησοῦς das Prädikat ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ erhält, oder Hebr. 3, 1, wo Jesus mit Moses, 7, 22, wo er mit Melchisedek verglichen wird. Hieraus folgt jedoch nicht, dafs Χριστὸς nun allemal die göttliche Natur Jesu bezeichne, denn der Name Christus ist in der gesammten apostolischen Sprache Bezeichnung der Person Jesu im Allgemeinen geworden als des Stifters, des Haupts des göttlichen Reichs; aber als gewifs darf gelten, dafs Ἰησοῦς ohne weitere Bestimmung zeigt, wie der Apostel Paulus nur an den Menschen Jesus, an die menschliche Erscheinung des Sohnes Gottes dachte. Vgl. Harlefs, Commentar

über den Brief Pauli an d. Epheser p. 410 ff. — Als nähere Bestimmung zu Ἰησοῦς fügt Paulus noch die gewichtigen Worte hinzu: τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Grotius, Pelt und andere Ausleger wollen ῥυόμενον anstatt ῥυσόμενον und ἐρχομένης statt ἐλευσομένης gesagt auffassen. Allerdings präcipirt das Präsens mit Lebhaftigkeit die Zukunft, weshalb sich mit der Bedeutung des Futurum's zuweilen πορεύομαι, ἔρχομαι und regelmäſsig εἶμι (aber nur im Indicativ!) finden; allein an dieser Stelle erscheint es unnöthig, das Präsens im Sinne des Futurum's zu nehmen. Das Participium praesentis ῥυόμενον kann hier entweder die Gewiſsheit des zukünftigen Factums markiren, vgl. Bernhardy, wissenschaftl. Syntax p. 371, oder er stellt das Erretten, Erlösen als eine Entwicklung dar, in welcher es schon in der Gegenwart begriffen ist (wie 1 Cor. 1, 18; 2 Cor. 2, 15; 4,3; 2 Thess 2, 10). Vgl. Winer's Gr. p. 307. Am allerbesten scheint zu sein, τὸν ῥυόμενον substantiell zu verstehen; und wie Jesus Matth. 11, 3; Luc. 7, 19 genannt wird ὁ ἐρχόμενος, der da kommt d. i. κατ᾽ ἐξοχὴν der Kommende (הַבָּא), weil seine Erscheinung nahe und gewiſs und Gegenstand der allgemeinen Erwartung war, so hat der Apostel an u. Stelle zu bestimmterer Bezeichnung des Sohnes Gottes vor das Particip den Artikel gesetzt, um ihn ebenfalls κατ᾽ ἐξοχὴν als den, der da befreit, den Erretter, hervorzuheben. Ebenso Röm. 11, 26: ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος. Mit ῥύεσθαι übersetzen die LXX das hebräische הִצִּיל „retten, befreien" (2 Mos. 6, 6; 5, 23; 12, 27), wo von der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft die Rede ist. Der Ausdruck weiset also darauf hin, daſs der Zustand des natürlichen Menschen als ein Zustand der Knechtschaft anzusehen sei. Das Wort wird gewöhnlich mit ἀπὸ (מִן) construirt, jedoch Röm. 7, 24; Coloss. 1, 13 und Luc. 1, 74 auch mit ἐκ. Winer's Gr. p. 441. Als synonyme Ausdrücke von ῥύεσθαι zur Bezeichnung der Erlösung, Befreiung können genannt werden ἀγοράζειν (1 Cor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3. 13); περιποιεῖσθαι (Apg. 20, 28); λυτροῦσθαι (Titus 2, 14). Als das Mittel, wodurch Christus ὁ ῥυόμενος der Menschheit geworden, ist zu betrachten seine Hingabe in den Tod. Besonders muſs verglichen werden der Ausspruch des Herrn Matth. 20, 28; Marc. 10, 45, daſs er gekommen sei

δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, und der entsprechende Ausdruck des Apostels 1 Timoth. 2, 6: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Dann aber wird auch Ephes. 1, 7 ausdrücklich der Kaufpreis namhaft gemacht, indem dort das αἷμα wie Coloss. 1, 20 τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ) als dasjenige bezeichnet wird, was der Menschheit die ἀπολύτρωσις vermittelt hat. — Jesus als der Sohn Gottes befreit uns, wie der Apostel schliefslich hinzufügt, ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Die Anknüpfung der Worte τὸν ῥυόμενον ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης an das vorhergehende Ἰησοῦν erscheint hier um so zweckmäfsiger und bedeutender, als durch dieselben darauf nachdrucksvoll hingedeutet wird, wie wichtig und segensreich es sei, in das Reich des Sohnes Gottes versetzt zu sein. — Wessen ὀργὴ der Apostel hier meine, daran können wir nicht zweifeln; da jede nähere Beziehung fehlt, so müssen wir auf einen dem Apostel gewöhnlichen Gedanken schliefsen, dessen Bekanntschaft er bei seinen Lesern voraussetzt. Es ist die ὀργὴ θεοῦ (Röm. 1, 18; 2, 5, 8; 1 Thess. 2, 16), ὀργὴ τοῦ θεοῦ (Ephes. 5, 8; Coloss. 3, 6; Apoc. 11, 18). ὀργὴ mit oder ohne Artikel (durch das Weglassen des Artikels wird der Sinn an keiner Stelle geändert) bezeichnet also im Sprachgebrauche des Apostels den Zorn Gottes. Wir haben jetzt näher zu erörtern, was Paulus unter ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἡ ἐρχομένη verstanden wissen will. Das Nomen ὀργὴ bedeutet ursprünglich die natürliche Anlage, das Naturell (Hesiod opera 304), besonders die Gemüthsart, Sinnesart, Character, auch Gemüthsbewegung, Gemüthsregung (Thucyd. 1, 130; 140 und Ellendt lexicon Sophocleum. s. v.), sodann die heftige Gemüthsbewegung, Leidenschaft, vorzüglich dann, wenn dieselbe feindselig gegen einen Andern gerichtet ist, also den Zorn (im Gegensatze von πραότης). Obgleich der Ausdruck meist sensu malo gebraucht wird, indem man beim Zorne nach dem biblischen, wie nach dem philosophischem und gewöhnlichem Sprachgebrauche an den unvernünftigen Affect denkt, welcher im Interesse der Selbstrache dem Andern Eintrag zu thun strebt (daher Jacob. 1, 20: ἡ ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται, und unter andern Lastern auch die ὀργὴ den Christen verboten wird Coloss. 3, 8; Timoth. 2, 8); so kennt doch der biblische Sprachgebrauch (ebenso der der peripatetischen Philosophie und des gewöhnlichen Lebens) auch einen vom λόγος geleiteten und

daher rechten, heiligen Zorn, wie denn auch Marc. 3, 5 das ὀργίζεσθαι dem Erlöser beigelegt und der Zorn im Alten und Neuen Testamente von Gott ausgesagt wird. Wäre Gott nach der heiligen Schrift eine epicureische natura Divom semota a rebus nostris sejunctaque longe, oder eine moderne abstracte moralische Weltregierung, oder eine heidnische εἱμαρμένη, so würde man freilich schwer begreifen, wie die Affecte eines geistigen Individuums von Gott prädicirt werden könnten. Gott ist aber nach der Schrift der immer auf die Welt einwirkende, lebendige, persönliche Gott. Auch trägt die Schrift nicht auf Gott den Affect der menschlichen Leidenschaft über, sondern sie redet ebenso von den Regungen der Liebe wie des Zornes in Gott, weil er nach ihr ein eifriger, starker Gott, nicht ein schwacher, theilnahmloser Götze ist. Die ὀργὴ auf Gott übertragen, bezeichnet ebenso wie die ἀγάπη eine in Gott ruhende Bestimmtheit seines Wesens, und so wie „die Liebe die Richtung ist sich mit Anderem zu vereinigen und in Anderem sein zu wollen" (vgl. Schleiermacher, der christliche Glaube. 2 Aufl. 1831. 2 B. §. 166 p. 560), so ist der Zorn die Richtung und innere Bestimmtheit des göttlichen Wesens, das seinem Willen nicht Homogene aus seiner Gemeinschaft auszustoſsen, welche göttliche Affection sich dann in der Welt manifestirt als Strafgerechtigkeit. Die ὀργὴ τοῦ θεοῦ erscheint also als die Rückwirkung der menschlichen ἁμαρτία, die ihrem Wesen nach ἔχθρα εἰς θεὸν ist. Ungenau würde es sein, ὀργὴ etwa als metonymia causae pro effectu für gleichbedeutend zu nehmen für κόλασις, wie unter den alten Auslegern Basilius gethan, wenn er sagt: ὀργή ἐστιν ἡ κόλασις ἡ ἀπὸ τοῦ δικαίου κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀδικίας ἐπαγομένη, oder mit Pelt und mehreren andern neuern Auslegern für τιμωρία, nach dem Vorgange von Origenes contra Celsum. 4. p. 211: ὀργὴν ὀνομάζομεν θεοῦ, οὐ πάθος δ᾽ αὐτοῦ εἶναι αὐτήν φαμεν, ἀλλά τι παραλαμβανόμενον εἰς τὴν διὰ σκυθρωποτέραν ἀγαγὸν παίδευσιν τοῖς τὰ τοσάδε καὶ τοιάδε ἡμαρτηκόσιν. Selbst Röm. 2, 5; 3, 5; Coloss. 3, 6 erscheint diese Deutung unzulässig; denn der Begriff κόλασις, τιμωρία schlieſst das aus, was ὀργὴ einschlieſst oder eigentlich seinem Wesen nach allein ist; κόλασις, τιμωρία ist eine äuſserliche That, ὀργὴ ein subjectiver Zustand. An eine metonymische Bedeutung von ὀργὴ wären wir nur da zu denken berechtigt, wo

das Wort aufserhalb jeder nur denkbaren Verbindung mit einem Subjecte stände, wo nicht, da ist es dann immer Affect dieses Subjects. Ganz willkührlich aber ist es, aus ὀργή eine besondere Liebe zu machen, eine Ansicht, welche der marcionitische, ja selbst alexandrinische Spiritualismus (vgl. Origenes Homil. in Jerem. 18 §. 6; Clemens Strom. II. p. 397, IV p. 634 und die Stelle aus Chrysostomus bei Suicer s. v.) in der christlichen Kirche verbreitet hat. Es mag hier genügen, darauf zu verweisen, wie entweder von Liebe und von Zorn, oder von keinem von beiden in Gott geredet werden könne, denn eines bedingt das andere. Gut sagt daher schon Lactantius de via Dei 5, 9: si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios justosque diligit. In rebus enim diversis aut in utramque partem moveri necesse est, aut in neutram. Vgl. Harlefs zu Ephes. 2, 3; und Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde. 1 B. Neue Ausarbeitung. 1844. p. 284, wo wir lesen: „So sehr wir den Begriff des Zornes Gottes gemäfs der ausdrücklichen Mahnung des Briefes an die Hebräer 12, 29: καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν (nicht blofs der Gott des alten Bundes, vgl. Vs. 18—27) πῦρ καταναλίσκον, als wesentliches Moment im Ganzen der neutestamentlichen Gotteslehre festzuhalten haben: so entschieden müssen wir das Streben, alle Bestimmungen des Verhältnisses Gottes zur Welt auf die Liebe als den ursprünglichen Quell derselben zurückzuführen, als ein nothwendiges und wahrhaft christliches anerkennen. Auch der göttliche Zorn ist in seinem tiefsten Grunde Liebe; die Liebe selbst wird zum verzehrenden Feuer Allem, was sich ihr, dem Wesen des Guten, entgegensetzt. Es müfste der Liebe nicht Ernst sein mit sich selbst, wenn sie ihre Verneinung nicht verneinte. Eben darum kennt das Heidenthum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innersten Centrum des Universums hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkle gegen das Heil des Menschen gleichgültige Macht erblickt, die über alles Seiende und dessen Gröfse und Herrlichkeit nur das Urtheil der Nichtigkeit spricht." — Diese ὀργή, diese göttliche Strafgerechtigkeit, hat an unserer Stelle den näheren Zusatz ἡ ἐρχομένη. Vgl. Matth. 3, 7: ἡ μέλλουσα ὀργή· Mit diesem Zusatze wird die Strafgerechtigkeit in die Zukunft versetzt, und zwar

ist diese Zukunft der allgemeine Gerichtstag, ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (1 Thess. 5, 2), ἡ ἡμέρα τῆς ὀργῆς (Röm. 2, 5, 16), womit auch Röm. 1, 18; Ephes. 2, 3; und Coloss. 3, 6 zusammenstimmen, wenn auch in diesen Stellen von einer schon in diesem Leben beginnenden Aeuſserung des Zornes Gottes gegen den Unglauben und die Sünde die Rede sein sollte. Vgl. Klaiber, die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung. Stuttgart. 1836. p. 227. Das Präsens ist demnach futurisch zu fassen und ist gesetzt, weil der Gerichtstag als eine ganz gewiſs bevorstehende Thatsache bezeichnet wird, vgl. Luc. 17, 30: ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται. Christus der Sohn Gottes hat uns befreit vom Zorne Gottes; zunächst durch seine Blutbezahlung von der Sündenschuld Ephes. 1, 7, wo das Wesen der ἀπολύτρωσις, welche wir in Christo haben, epexegetisch als bestehend in der ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων bestimmt wird. Mit der Sündenschuld sind wir zugleich von der Sündenstrafe befreit, von der ὀργὴ θεοῦ, die nicht nur gegenwärtig auf der Menschheit ruht (Ephes. 2, 3), sondern auch zukünftig sich offenbart (Röm. 5, 9). Mit dem zukünftigen letzten Zorne ist aber natürlich auch aller Zorn, der uns im gegenwärtigen Leben treffen könnte, aufgehoben. Sind wir vor der ὀργὴ θεοῦ sicher, so ist uns die εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν und die ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ verbürgt und unerschütterlich gewiſs. Ueber die Gerechtfertigten giebt es nun keine ὀργὴ mehr, sondern nur die ἀγάπη τοῦ θεοῦ, so daſs also auch die Trübsale ihm keine ἔνδειξις ὀργῆς, sondern eine ἔνδειξις ἀγάπης sind (Hebr. 12, 6; Apoc. 3, 19). Beiläufig mag noch erwähnt werden, daſs die Peschito die Worte: τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης mit den vorhergehenden verbindet, sie nicht als eine bloſse nähere Bestimmung des Subjects ansieht, als wenn durch dieselbe eine Gnadenhandlung des verherrlichten Jesus bezeichnet würde, sondern als einen wichtigen Grund, der das Verlangen nach seiner Wiederkunft rege mache; sie übersetzt: ܕܗܘ ܡܦܨܐ ܠܢ ܡܢ ܪܘܓܙܐ ܕܐܬܐ d. h. weil er (quippe qui) uns selbst von dem kommenden Zorne errettet. Im Uebrigen sieht man, wie Joh. D. Michaelis anmerkt, aus Vers 9 und 10 den kurzen Inhalt des Evangelii, so wie es die Apostel zu verkündigen pflegten, wenn sie in eine neue Stadt kamen. Sie pre-

digten nämlich die Lehren: von dem einigen wahren Gott, von dem jüngsten Gerichte, von dem Tode Christi, von der Auferweckung Christi, von unserer Erlösung durch Christum. —

§. 2. Cap. II, 1—16.

Damit die Thessalonicher ihm gehörig nachahmen können, erinnert Paulus sie etwas ausführlich an seinen Auftritt unter ihnen, und an sein und seiner Gehülfen Verhalten, an seine Ermahnungen (Vs. 1—12); sodann fügt der Apostel noch einiges Angenehme hinzu, indem die Aufnahme des Evangeliums, die Ausdauer und Standhaftigkeit der Thessalonicher bei den überstandenen Verfolgungen gelobt wird (Vs. 13—16.)

1 Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι
οὐ κενὴ γέγονεν· 2 ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε,
ἐν Φιλίπποις ἐπαῤῥησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ
εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι. 3 Ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ
ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ. 4 ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσ-
μεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτω λαλοῦμεν οὐχ ὡς
ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ τῷ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν.
5 Οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὔτε ἐν
προφάσει πλεονεξίας, θεὸς μάρτυς, 6 οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων
δόξαν οὔτε ἀφ᾽ ὑμῶν οὔτε ἀπ᾽ ἄλλων, δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, ὡς
Χριστοῦ ἀπόστολοι, 7 ἀλλ᾽ ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν· ὡς ἂν τρο-
φὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα 8 οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μετα-
δοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν
ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε. 9 Μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί,
τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς
τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.
10 Ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν
τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν, 11 καθάπερ οἴδατε, ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν
ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ
μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος
ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. 13 Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχα-
ριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ᾽

ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλά, καθώς ἐστιν ἀλη-
θῶς, λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν. 14 Ὑμεῖς
γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοὶ, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν
τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν
ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, 15 τῶν καὶ τὸν
κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων
καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, 16 κωλυόντων
ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσιν, εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς
ἁμαρτίας πάντοτε· ἔφθασε δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. —

Vs. 1. Der Apostel ruft seinen Lesern in das Gedächtnifs zurück, wie er anfänglich unter ihnen aufgetreten sei. *Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε τὴν εἴσοδον ἡμῶν κ. τ. λ.* Die Partikel *γὰρ* weiset auf die Verbindung dieses Verses mit dem Vorhergehenden hin; doch ist der Zusammenhang nicht von der Art, dafs dieser Vers den cp. 1, 9 (*ὁποίαν εἴσοδον κ. τ. λ.*) ausgesprochenen Gedanken begründet, sondern *γάρ* ist hier vielmehr als Verknüpfungspartikel anzusehen, wodurch die Aeufserung jenes Gedankens begründet wird. Falsch behauptet Flatt, Vers 1 solle sich dem Zusammenhange nach mehr auf cp. 1, 5, 6 beziehen und cp. 1, 8—10 müsse als eine Parenthese angesehen werden. Nach Pelt erscheint *γὰρ* hier einfach als formula transeuntis confirmantisque rem aliis jam cognitam, unser ja! — *οἴδατε τὴν εἴσοδον ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν.* Diese Worte enthalten die im Griechischen und Lateinischen gewöhnliche bekannte Construction, dafs das Subject des Nachsatzes zum Objecte des Hauptsatzes gemacht ist. Vgl. Luc. 12, 24; Apg. 16, 3; 2 Thess. 2, 4; 1 Cor. 3, 5; 7, 17; 2 Cor. 12, 7; Gal. 1, 11, und Winer's Gr. p. 606. Gerade bei *οἶδα* finden wir oft wie im N. T., so auch bei Profanscribenten das Subject des abhängigen Satzes als Object gesetzt, vgl. Eurip. Iphig. Aul. 1583: *τὴν παρθένον οὐκ οἶδα οὗ γῆς εἴσεδυ.* Sophocl. Electr. 324: *οἶδα κἀμαυτὴν ὅτι κ. τ. λ.* Plato Protag. 323 B.: *ἐάν τινα καὶ εἰδῶσιν, ὅτι ἀδικός ἐστι.* Plato Rep. 9, 581 B.: *οἶδα τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει.* Xenoph. Anab. 1, 8, 21: *καὶ γὰρ ᾔδει αὐτὸν ὅτι μέσον ἔχοι τοῦ στρατεύματος.* Mit der Formel *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* „ihr selbst wisset, es ist ausgemacht, es kann keinem Zweifel bei euch unterliegen" (Röm. 3, 19; 8, 28) leitet der Apostel vortrefflich ein. — *ἀδελφοί.* Das Wort ist mitten in fortlaufenden,

directen Anreden meistens Zeichen eines liebreichen und freundlichen Tones; anders verhält es sich, wenn ἀδελφὸς im Anfange oder am Ende steht. Alsdann pflegt der Ausdruck etwas stark Pathetisches zu haben und seinen Worten ob vorangehend oder nachfolgend ein starkes Gepräge der Herzlichkeit zu verleihen. Vgl. Gal. 3, 15; 6, 1; Philemon 20 (wo das Wort im Anfang), Philemon 7 (wo es am Ende steht). — ὅτι οὐ κενὴ γέγονε. Ueber die Auffassung des Wortes κενὴ sind die Ansichten der Ausleger verschieden. Oecumenius, Ambrosiaster und Grotius nehmen κενὸς in der Bedeutung „mendax, fallax"; ebenso J. D. Michaelis, indem er bemerkt: „Der Zusammenhang scheint deutlicher zu sein und die Rede besser zu fliefsen, wenn κενὴ durch „betrüglich, trügerisch" übersetzt wird; es ist dann ein richtiger und in die Augen fallender Gegensatz: wir handelten nicht betrüglich, sondern predigten eine Lehre, über die wir gelitten hatten, und dabei wir lauter Leiden erwarten mufsten." Allein diese Bedeutung von κενὸς läfst sich im N. T. durchaus nicht geltend machen und scheint auch nicht nöthig zu sein. Nach der Ansicht von Turrctin und Flatt entspricht κενὴ an dieser Stelle dem hebräischen רִיק und κενὴ εἴσοδος steht für ματαία εἴσοδος, das wäre „ein vergeblicher, fruchtloser Auftritt d. h. ein Auftritt, dem es an Nutzen und Frucht fehlt." Ebenso Bretschneider und schon d. Scholiast.: ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν, τοῦτ' ἔστιν οὐ ματαία· οὐ μῦθοι γὰρ ψευδεῖς καὶ λῆροι, τὰ ἡμέτερα κηρύγματα. Aber auch dieser Auffassung kann man nicht beistimmen, da Paulus, hätte er das Erfolglose, Nutzlose, Werthlose und Nichtige bezeichnen wollen, jedenfalls dem Sprachgebrauche nach ματαία gesetzt haben würde. Am besten scheint demnach κενὸς im Unterschiede von μάταιος nach dem strengern Sprachgebrauche zu nehmen in der Bedeutung der „innern Grund- und Gehaltlosigkeit", wie dasselbe an allen paulinischen Stellen erklärt werden kann und mufs. Vgl. 1 Cor. 15, 14, wo der Apostel sagt: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν d. h. wenn Christus im Grabe geblieben ist, so ist also unsere ganze apostolische Predigt ohne innern Grund, insofern nämlich die Erlösung in Christo und ihre Vollendung durch die messianische σωτηρία der Inhalt der Predigt,

diese Erlösung aber nicht geschehen und das messianische Heil ein Unding ist, wenn Christus nicht auferstanden ist. Vgl. daselbst cp. 15, 17: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, wo durch μάταιος eben im Unterschiede von κενὸς das Erfolglose, die Verfehlung des Ziels ausgedrückt werden soll. Ebenso Colosser 2, 8: βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, wo durch das Beiwort κενὴ ebenfalls die Grundlosigkeit und Gehaltlosigkeit jener sich so reich dünkenden Philosophie besonders hervorgehoben wird. Ephes. 5, 6: μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις d. h. lasset euch nicht irre führen durch grundlose Behauptungen, durch Reden, denen der wahre Inhalt abgeht. Die Bedeutung grundlos, kraftlos pafst an dieser Stelle um so besser, als Paulus unter εἴσοδος, wie cp. 1, 9, verstanden wissen will „suam apud Thessalonicenses praedicationem cum sua inter illos vita et conversatione conjunctam." Zanchi. Der Ausdruck εἴσοδος οὐ κενὴ γέγονε entspricht sehr schön dem ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ cp. 1, 5. Sehr richtig finden fast alle Ausleger in den Worten οὐ κενὴ eine Litotes. Theodoret. und Theophylact. denken wegen des Folgenden zu bestimmt bei dem Ausdrucke an die Festigkeit des Apostels in Leiden, wodurch er seine Lehre bestätigt habe. —

Vs. 2. Der Apostel erinnert seine Leser, dafs er ungeachtet der Leiden, welche er kurz vorher zu Philippi erduldet, doch mit frohem Muthe das Evangelium zu Thessalonica in vielem Kampfe verkündigt habe. Die Worte lauten in der Recepta: ἀλλὰ καὶ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες κ. τ. λ. Die Partikel ἀλλὰ führt den Gegensatz zu dem vorhergehenden οὐ κενὴ γέγονεν ein, ähnlich wie 1 Cor. 15, 10: καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα. — Anstatt καὶ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντας κ. τ. λ. d. h. „vielmehr nachdem ich sowohl früher Leiden erduldet als Schmach erfahren hatte" lesen die Codd. A B C D E F G, die alten Uebersetzungen und viele Kirchenväter: ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες d. h. „vielmehr nachdem ich früher Leiden erduldet und Schmach erlitten hatte." Pelt will καὶ beibehalten und erklärt mit Berufung auf Matthiae Gr. Gr. 2 B. p. 1115 „vielmehr ob ich gleich früher Leiden erduldet hatte und gemifshandelt worden war. Allein καὶ ist entbehrlich und als Glossem zu tilgen; auch stimmt zu dem fol-

genden καθὼς οἴδατε weit besser die erzählende Redeform (nachdem ich u. s. w.) als diese Wendung: obgleich ich u. s. w. Matthaei, Griesbach, Lachmann und Tischendorf haben daher mit Rücksicht auf die Autorität der kritischen Urkunden das unpassende καὶ vor προπαθόντες, dessen Ursprung überdies sofort in die Augen springt, mit gutem Rechte gelöscht. — Das Verbum προπάσχειν, welches nur hier im N. T. gelesen wird, steht in seiner Grundbedeutung „vorher leiden oder erdulden." So gebraucht das Wort schon Herodot. 7, 11: καλὸν ὦν προπεπονθότας ἡμέας τιμωρέειν ἤδη γίγνεται. Soph. Oed. Colon. 225 (nach Wunder); Thuc. 3, 67; Xenoph. Memor. 2, 2, 5. Pelt, wahrscheinlich durch Beza's Bemerkung (προπαθόντες i. e. prius passi; sic in his libris accipi solet absolute verbum πάσχειν, quod obscurius fuisset hoc in loco) verleitet, behauptet irrthümlicher Weise, προπάσχειν stände für das Simplex πάσχειν; auch Plato Pol. p. 376 A mufs das Compositum in seiner Grundbedeutung aufgefafst werden. — καὶ ὑβρισθέντες. ὑβρίζειν sehr oft von denjenigen, qui alterius jura contemptim et petulanter laedere conantur. Vgl. Schoemann ad Isaeum p. 276. Sehr richtig erklärt das Wort demnach schon Moschopolus: ὑβρίζω σε καὶ ἀντὶ τοῦ· κατὰ πάντα τρόπον ἀτιμάζω σε· δηλονότι δι' ὕβρεως καὶ πληγῶν καὶ ἄλλης τινὸς ἐπηρείας. Vgl. Matth. 22, 6; Luc. 18, 32; Apg. 14, 5. Paulus deutet offenbar mit dem Ausdrucke ὑβρισθέντες hin auf die Verletzung seiner Rechte als römischen Bürger von Seiten der Obrigkeit zu Philippi. Was sonst die früheren Leiden und Mifshandlungen des Apostels und seines Gefährten Silvanus zu Philippi betrifft, so berichtet darüber Lucas in der Apostelg. cp. 16, 16—24. — Ungeachtet der Leiden und schmählichen Behandlung habe er dennoch, fährt Paulus fort, freimüthig zn Thessalonica das Evangelium verkündigt. ἐπαῤῥησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν κ. τ. λ. Das Verbum deponens medii παῤῥησιάζομαι ist abzuleiten von παῤῥησία. παῤῥησία aber von πᾶν und ῥῆσις bezeichnet bei den Griechen das freie Reden, die Freimüthigkeit im Reden und Bekennen, so besonders sehr häufig bei Plato und Demosthenes. Nicht minder bezeichnet παῤῥησία die Gesinnung der Freimüthigkeit, woraus die Freiredigkeit hervorgeht, was mit jener ursprünglichen Bedeutung oft ganz zusammenfliefst. Dieser Begriff erweitert sich nun eben so, dafs es bei spätern

Schriftstellern überhaupt die Freudigkeit des Muthes und der Zuversicht, das Bewufstsein der Macht bezeichnet, die uns ohne Furcht und Scheu unsern Pfad wandeln läfst. Vgl. Philo. Quod omn. prob. lib. §. 21. p. 887 D. und E.; Joseph. Antiqq. 9, 10, 4; 15, 4, 2, 7; und Bleek zu Hebr. 3, 6. Auch bei dem grofsen Apostel Paulus ist die παῤῥησία recht eigentlich die Freiheit des Selbstbewufstseins, wie sie nur auf dem christlichen Standpunkte möglich ist. Vor dem Selbstbewufstsein des Christen aber kann, weil das Princip desselben die Freiheit des Geistes ist, nichts verhüllt und verschlossen bleiben, und es mufs daher auch alle Zurückhaltung und Zweideutigkeit dem Christen fremd sein, dagegen ihn eine edle Freudigkeit, wie unser Luther das Wort trefflich übersetzt, und eine wahrhafte Offenheit zieren. Aus allen Briefen des Apostels leuchtet klar hervor, dafs er eine solche παῤῥησία als das Princip seines Handelns geltend macht. Im N. T. wird παῤῥησία namentlich öfters in Beziehung auf die freudige Zuversicht und das offene Vertrauen des Menschen im Verhältnifs zu Gott gebraucht, wie schon Hiob 27, 10: μὴ ἔχει τινὰ παῤῥησίαν ἐναντίον αὐτοῦ, so Ephes. 3, 12; 1 Timoth. 3, 13; 1 Joh. 2, 28; 3, 21: παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν, 4, 17; 5, 14. Nach dieser Begriffsbestimmung von παῤῥησία erhalten wir nun für παῤῥησιάζεσθαι die Bedeutung: „mit heiterer Freudigkeit des Muthes und der Zuversicht ohne Furcht und Scheu auftreten, reden und handeln." So finden wir das Verbum im N. T. gebraucht Ephes. 6, 20; Apg. 9, 27; 13, 46; 26, 26. — Die folgenden unmittelbar an ἐπαῤῥησιασάμεθα anzuschliefsenden Worte ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν markiren hier (wie ἐπὶ τῷ κυρίῳ Apg. 14, 3), worin des Apostels Freimüthigkeit und Freudigkeit beruhte, ihren Grund und Halt hatte, und stellen die παῤῥησία als in der lebendigen Verbindung der Seele mit Gott begründet dar. — λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς κ. τ. λ. Ueber λαλεῖν vergl. zu cp. 1, 8. Bei dem Apostel Paulus erscheint der Gebrauch des Verbum's λαλεῖν vergleichungsweise seltner, als bei den übrigen Schriftstellern des N. T., namentlich des Lucas und des Verfassers des Briefes an die Hebräer; insbesondere findet sich das Verbum bei Paulus niemals, wo von den unmittelbaren göttlichen Eröffnungen oder von den Aussprüchen der alttestamentlichen Schriften die Rede ist. Nur mehrmals bedient sich der Apostel, wie an dieser Stelle und

Vs. 16, λαλεῖν von dem Vortrage der christlichen Lehre, von der Verkündigung des Evangeliums zur Bekehrung der Menschen zum Glauben an den Herrn. Vgl. 1 Cor. 2, 6; 14, 34, 35; Titus 2, 1, 15. Falsch verbinden Koppe und Bretschneider lexic. s. v. λαλῆσαι eng mit ἐπαῤῥησιασάμεθα, während der Infinitiv einfach als epexegetisch betrachtet werden muſs. Vgl. Fritzsche, dissert. II. in epist. II ad Corinth. p. 102, und Winer's Gr. p. 379. — τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. τοῦ θεοῦ ist nicht Genitivus objecti „evangelium de Deo", sondern genitivus causae „das von Gott ausgeht", denn Gott ist der Urheber, nicht der Inhalt der Heilsverkündigung. So εὐαγγέλιον θεοῦ auch Röm. 1, 1; 15, 16; 1 Thess. 2, 8, 9; 1 Petri 4, 17. Anders verhält es sich mit εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, wo τοῦ Χριστοῦ Genitivus objecti ist; denn das Evangelium, welches Gott verkündigen läſst, handelt von Christus, wobei Christus, der Sohn Gottes, als der persönliche Mittelpunct des Heiles und der Heilsveranstaltung gedacht wird, auf welchen sich alle evangelishe Lehre bezieht. So εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ Röm. 15, 19, 29; 1 Cor. 9, 12, 18; 2 Cor. 4, 4 u. a. m. Röm. 1, 3 könnte die objective Bestimmung des Evangeliums statt mit dem Genitiv mit einer Präposition gegeben zu sein scheinen, allein nach Wortstellung und Grammatik sind die Worte περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ wohl mit προεπηγγείλατο Vs 2, nicht mit ἐυαγγέλιον Vs. 1 zu verbinden, obgleich allerdings der Sache nach das Object des letzteren hier angegeben werden soll. In den analogen Formeln τὸ εὐαγγέλιόν μου oder ἡμῶν wird durch den persönlichen Genitiv ebenfalls das Subject und zwar das vermittelnde bezeichnet. Regelmäſsig dagegen wird bei τὸ εὐαγγέλιον das Object durch den Genitiv bezeichnet, wenn es keine Person ist, wie in τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (Matth. 4, 23; 9, 35; Marc. 1, 14); τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (Ephes. 1, 13); τῆς εἰρήνης (Ephes. 6, 15); τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (Apg. 20, 24). Vgl. Winer's Gr. p. 213. — ἐν πολλῷ ἀγῶνι. Das Nomen ἀγὼν bezeichnet bei den Griechen von Pindar und Herodot an Kampf und angestrengte Mühe jeder Art, auch die damit verbundene Gefahr, speciell namentlich Kampf vor Gericht oder bei öffentlichen Verhandlungen, das Ankämpfen gegen die Angriffe und Meinungen Anderer. Vgl. Rost, vollständiges Wörterbuch. Erste Lieferung. p. 45. Auch bei Paulus erscheint ἀγὼν in der Bedeutung Kampf, öffentlicher Weltkampf,

und es werden darin alle die Anstrengungen und Beschwerden, Mühen, Gefahren und Leiden, denen sein Leben im Dienste des Evangeliums ausgesetzt war, zusammenbegriffen. Wie ἀγὼν gebraucht der Apostel auch κοπιῶ und ἀγωνίζομαι, vgl. Coloss. 1, 29: εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει, wozu Huther bemerkt: „beide Worte, sowohl κοπιῶ als aueh ἀγωνιζόμενος weisen auf die Anstrengung zur Ueberwindung eines Widerstandes hin. Der Widerstand, der sich dem Apostel entgegenstellte, war ein dreifacher: einmal der, welcher von den Ungläubigen, die dem Evangelio überhaupt widerstrebten, ausging, sodann der, welcher ihm von den Christen, die sich seiner freien Weise widersetzten, geleistet wurde, und endlich der Widerstand, der im natürlichen Widerstreben des sündlichen Menschen gegen das Evangelium gegründet ist. Es läſst sich nicht leugnen, daſs der Apostel beständig gegen diese dreifache Art des Wiederstandes kämpfend sich abmühte." An unserer Stelle deutet Paulus mit ἀγὼν hin auf die mannigfachen Anfeindungen und Verfolgungen, welche ihm bei seinem Auftreten in Thessalonica von den Juden gemacht worden. Vgl. die Einleitung §. 2 und 3. —

Vs. 3. Paulus begründet jetzt näher seine Freimüthigkeit durch die Lauterkeit seiner Gesinnung. Er fährt fort: ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης κ. τ. λ. An den Begriff der παῤῥησία schliefsen sich diese Worte durch γὰρ eben so an, daſs die Lauterkeit seiner Gesinnung, das Bewuſstsein, keine unlautern Nebenabsichten zu haben, dem Apostel die Bürgschaft giebt, es werde Gottes Schutz ihm nicht fehlen. Treffend daher Hilarius: „hoc propter pseudoapostolos dicit, qui dolo ac fallacia praedicabant non missi, ut circumvenirent gentes ad serviendum legi factorum. Iste autem electum se et missum praedicare multis probat argumentis: quia et in pressuris fortis inventus est et in conversatione irreprehensibilis, ut nihil esset in hoc, quod minus Deo videretur dignum prosequentibus signis. Quidam enim quaestus causa Christum praedicabant favori hominum servientes: quia et in arguendo remissiores erant, quippe quum nec auctoritas deesset, nec in tribulatione infirmi, quia non ex corde, sed in fallacia erat sermo eorum." — ἡ γὰρ παράκλησις κ. τ. λ. Was das Verbum παρακαλεῖν, wie das von ihm abgeleitete No-

men παράκλησις betrifft, so kann darüber besonders Knapp opusc. dissert. IV. p. 127 sqq. verglichen werden. Das Verbum bezeichnet überhaupt „zurufen"; bei den Attikern steht es für „herbeirufen", zu einer Versammlung, oder zur Hülfe sei es die Götter oder sei es die Menschen, oder einladen zum Gastmahle. Somit kann der Zweck dieses Herbeirufens eine Bitte oder eine Ansprache sein. Daher namentlich bei den Hellenisten, LXX., in den alttestamentlichen Apocryphen, bei Philo und häufig im N. T. die Bedeutung: bitten, oder: Jemandem zureden. Der Inhalt dieser Ansprache, Zurede kann Trost oder Ermahnung sein, daher παρακαλεῖν τινα, Jemanden trösten, so Matth. 5, 4: μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται, oder Jemanden ermahnen, so Apg. 2, 40: ἑτέροις τε λόγοις πλείοσι διεμαρτύρετο καὶ παρεκάλει λέγων· σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. Daher hat denn auch παρακαλεῖν die Bedeutung „des ermahnenden Unterrichts", Titus 1, 9: παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ, unterscheidet sich aber meistens dadurch von διδάσκειν (Röm. 12, 7, 8), „quod non, ut hoc, argumentis, quae menti satis faciant, alicui aliquid probare significat, sed institutionem infert ejusmodi, qua audientium animi moveantur piique in iis sensus excitentur." Fritzsche ad Rom. 1, 11. p. 33. Endlich schliefst die tröstende und ermahnende Zusprache auch Kräftigung und Stärkung in sich, weshalb παρακαλεῖν „kräftigen", auch als Synonymum von στηρίζειν „befestigen" auftritt. Vgl. zu cp. 3, 2. Darnach bedeutet nun παράκλησις im Allgemeinen „Zuspruch", und wird sowohl für Ermahnung als Tröstung gebraucht; und weil παρακαλεῖν das ermahnende Lehren (nie schlechthin lehren) bezeichnet, erscheint παράκλησις auch in der Bedeutung Ansprache, oder λόγος τῆς παρακλήσεως (Apg. 13, 15): Ermunterungsvortrag, dessen Inhalt Erweckung zur Befolgung und Anwendung des Gesagten ist. Die Attiker würden dafür sagen ἡ παράφασις. In der letztern Bedeutung steht das Substantiv offenbar an unserer Stelle, wie schon Chrysostomus eingesehn, indem er παράκλησις erklärt durch ἡ διδαχή, und Theodoret., wenn er bemerkt: παράκλησιν τὴν διδασκαλίαν ἐκάλεσεν. Wohl mit Unrecht versteht Olshausen παράκλησις im weitern Sinne von der christlichen Lehrthätigkeit überhaupt. — Von dieser παράκλησις verneint der Apostel zuerst, dafs sie einen unlautern Ursprung habe

(ἐκ), sodann daſs sie einer zuständigen Verkehrheit angehöre (ἐν) Die folgenden Worte lauten in der Recepta: οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὔτε ἐν δόλῳ. Zu ergänzen scheint ἐστὶ, nicht ἦν. Anstatt οὔτε ἐν δόλῳ lesen Lachmann nnd Tischendorf nach den Codd. ABCD*FG οὐδὲ ἐν δόλῳ. Auch Winer Gr. p. 577 giebt οὐδὲ den Vorzug und sagt: „1 Thess. 2, 3 dünkt mich um der verbundenen Begriffe willen οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ angemessener, und ich glaube überhaupt, daſs in diesem zweiten Falle genaue Schriftsteller um der Deutlichkeit willen ἤ statt οὔτε sagen würden (Röm. 9, 11)". Pelt meint, οὔτε lasse sich so vertheidigen, daſs man die drei Substantiva πλάνη, ἀκαθαρσία und δόλος auf zwei Begriffe reducire, auf den der Absichtslosigkeit (πλάνη) und den der Absicht, welcher durch ἀκαθαρσία und δόλος erschöpft werde, so daſs Paulus sage: meine Ansprache geht weder aus Irrthum (?), noch aus unlauterer Gesinnung hervor, auch besteht sie nicht in Trug. Allein sehr gut hat dagegen der anonyme Recensent in der Hallischen Literaturzeitung l. c. erwidert, daſs es dann nothwendig heiſsen müſste: οὐκ ἐκ πλάνης οὔτε ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ. Nach Schott's Ansicht soll sich οὔτε auf das für οὔτε gesetzte οὐ beziehen. Dann könnte man vergleichen Eurip. Troad. 737, wo es heiſst:

— — τούτων οὕνεκ' οὐ μάχης ἐρᾶν,
Οὐδ' αἰσχρὸν οὐδὲν οὐδ' ἐπίφθονόν σε δρᾶν,
οὔτ' αὖ σ' Ἀχαιοῖς βούλομαι ῥίπτειν ἀράς.

Indeſs in Prosa wäre solche Conformation des eben nicht sehr umfangreichen Satzes immer hart. Vgl. Hartung, Lehre von den Partikeln der griechischen Sprache. 1 Th. Erlangen. 1832. p. 200. Wir lesen daher am besten mit den angegebenen Codd. οὐδὲ ἐν δόλῳ. Dabei muſs man sich aber hüten, οὐδὲ — οὐδὲ zu verwechseln. Denn findet sich οὐδὲ in zwei auf einander folgenden Satzgliedern, so ist das erste οὐδὲ durch „auch nicht", das andere durch „und nicht" zu übersetzen, nie aber kann οὐδὲ — οὐδὲ die Bedeutung „weder — noch" bekommen, wie οὔτε — οὔτε. Vgl. Rost, Griechische Grammatik. 1841. p. 737; und Krüger zu Thuc. 1. p. 159. — Zunächst hat die παράκλησις des Apostels ihren Ursprung nicht ἐκ πλάνης. πλάνη hat weder die Bedeutung „Irrlehre", noch die Bedeutung „Betrug", welche das Nomen nach Erasmus und Harleſs (zu

Ephes. 4, 14) entschieden Matth 27, 64 haben soll, obgleich nicht geleugnet werden kann, daſs letztere Bedeutung an manchen Stellen vortrefflich passen würde. Paulus gebraucht das Wort nie so. Ueberall erscheint es bei ihm in der einzigen Bedeutung „Irrwahn", nicht Irrthum (mentis error). Die πλάνη bezeichnet den Zustand des Getäuschtseins, sei es durch Betrug Anderer, sei es durch Schwärmerei; sie ist ein Abkommen von der Wahrheit durch Schuld der Lüge und Unsittlichkeit (Röm. 1, 27; 2 Thess. 2, 11 mit 1 Joh. 4, 6; so auch 2 Petr. 3, 17; 2, 18; Jacob. 5, 20). Dieser constante Begriff von πλάνη findet sich ebenso natürlich bei allen Schriftstellern des N. T., als sie ein und denselben Begriff von der ἀλήθεια und der Natur der Sünde haben, kraft deren der Mensch πλανᾶται ἀπὸ τῆς ἀληθείας. Ganz nach paulinischem Sprachgebrauche findet sich πλάνη auch bei Ignatius in epist. ad Ephes. cp. 10: πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν (sc. ἀνθρώπων) ὑμεῖς ἑδραῖοι τῇ πίστει, und dazu die Bemerkung von Bunsen p. 90. — Die παράκλησις des Apostels kommt ferner auch nicht (οὐδὲ) ἐξ ἀκαθαρσίας. ἀκαθαρσία bedeutet bei den Griechen zunächst Mangel an Reinigung (Plutarch. Moral. p. 905), sodann Unreinigkeit (Plato Timaeus p. 72. C. und daselbst Stallbaum), moralischen Schmutz, schmutzige, verworfene Lasterhaftigkeit (Demosth p. 533, 12.) In letzterer Bedeutung findet sich das Wort namentlich auch im N. T. ἀκαθαρσία erscheint an dieser Stelle wie cp. 4, 7 als Bezeichnung der innern sittlichen Unreinigkeit, der unlautern Gesinnung überhaupt, nicht der geschlechtlichen Unreinheit d. i. der Wollust und Unkeuschheit insbesondere, indem diese erst als specielles Laster aus der allgemeinen ἀκαθαρσία hervorgetrieben wird. Vgl. Röm. 6, 19: ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτω κ. τ. λ., wo ἡ ἀκαθαρσία und ἡ ἀνομία den Begriff der ἁμαρτία nach seinen zwei Seiten, der subjectiven und objectiven, characterisiren, oder die Sünde nach ihrem innern Wesen betrachten, als solche ist sie ἀκαθαρσία, und nach ihrem Verhältnisse zum göttlichen Gesetze, als solche ist sie ἀνομία. Vgl. noch zu cp. 4, 7. Der Gegensatz von ἀκαθαρσία ist εἰλικρίνεια. Reinheit, Lauterkeit (1 Cor. 1, 12; 5, 8). Nach Olshausen deutet Paulus mit ἀκαθαρσία wohl besonders hin auf die Habsucht. welche man ihm, wie der Abschnitt 2 Cor. 11—13

zeigt, zum Vorwurfe machte. — Und nicht (οὐδὲ), fährt Paulus fort, bewegte sich meine Ansprache an euch ἐν δόλῳ. δόλος ist List, Bosheit, die sich sowohl im Denken als im Handeln äufsert. Vgl. Buch d. Weisheit 1, 5: ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον, und dazu die Bemerkung von Grimm p. 11. — Was den Unterschied der Präpositionen ἐκ und ἐν anlangt, so steht ἐκ speciell von dem Gemüthszustande, der Gesinnung, aus der etwas stammt (1 Timoth. 1, 5; Marc. 12, 30), ἐν dagegen drückt das Begriffen- oder Befangensein in etwas aus, wie unser in. —

Vs. 4. Der eben entwickelten negativen Seite stellt Paulus nun die positive entgegen. Im Folgenden erscheint der Apostel Paulus nach Christus als das schönste Muster der Lauterkeit, deren er sich auch mit edler Selbstschätzung rühmt. Er sagt: ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτω λαλοῦμεν κ. τ. λ. Die Partikel καθὼς s. v. a. καθὰ, καθάπερ findet sich nirgends bei den besten attischen Schriftstellern; sie scheint erst seit Aristoteles in Gebrauch gekommen zu sein, und ist besonders bei Späteren, wie Sextus Empiric., Clemens Alex. u. A. häufig; aus Plutarch wird eine Stelle angeführt (Plut. Moral. p. 878 G); Lucian hat sie nirgends. Vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 426; Sturz, de dialect. Macedon. p. 75. καθὼς scheint ursprünglich nur vergleichend gebraucht zu sein, aber nebenbei vermöge der im menschlichen Gemüthe liegenden Forderung, dafs Ursache und Wirkung einander gleichen sollen, auch bisweilen causal (Philipp. 1, 7) wie andere Partikeln in andern Sprachen. In der causalen Bedeutung hat καθὼς an dieser Stelle Flatt nehmen wollen und οὕτω auf das folgende ὡς bezogen. Allein die Partikel mufs hier wie ebenso Röm. 1, 28 in ihrer ursprünglichen Bedeutung aufgefafst und übersetzt werden: sondern so wie wir u. s. w., so. Ebenso steht das classische ὡς Matth. 6, 12. Ueber καθὼς — οὕτως vgl. Luc. 11, 30; 17, 26; Joh. 3, 14; 12, 50; 14, 31; 15, 4; 2 Cor. 1, 5; 8, 6; 10, 7; Coloss. 3, 13; es kömmt im N. T. auch vor οὕτως — καθὼς Luc. 24, 2; Philipp. 3, 17. — δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ θεοῦ· δοκιμάζειν, vom Etymon δέχεσθαι, heifst ursprünglich die Aechtheit, τὴν δοκιμὴν, τὸ δοκίμιον, einer Sache untersuchen, und wird ganz eigentlich von dem gesagt, was die Wechsler, τραπεζῖται, thun, wenn sie das ihnen dargereichte Geld untersuchen, ob es ächt oder unächt ist, und

das ächte annehmen, das unächte aber zurückweisen. Vgl. zu cp. 5, 21. Bei den Classikern erscheint δοκιμάζειν insbesondere im Gebrauche von den Aemterwahlen, von der Prüfung und Befähigungserklärung der durch das Loos Gewählten. Im N. T. ist δοκιμάζειν zunächst: prüfen, dann: für erprobt, würdig halten (δόκιμον ἡγεῖσθαι). Die Bedeutung prüfen für δοκιμάζειν erscheint an dieser Stelle fremd, theils unzulänglich, die andere für erprobt, würdig halten, rechtfertigt sich dagegen durch den allgemeinen Gebrauch (Röm. 1, 28; 2, 18; Luc. 12, 56; 1 Cor. 16, 3; 2 Cor. 13, 5; Gal. 6, 4; Philipp. 1, 10; 1 Timoth. 3, 10. Ueberhaupt entspricht δοκιμάζειν mit einem Infinitiv verbunden so ziemlich dem ἀξιοῦν. Ueber das ganz nach classischem Sprachgebrauche gesetzte Perfectum vergl. Winer's Gr. p. 314. Chrysostomus, Theophylact und Oecumenius (ὁ θεὸς ἐδοκίμασεν ἡμᾶς μηδὲν πρὸς δόξαν λαλεῖν ἀνθρώπων μέλλοντας· διὸ καὶ ἐπίστευσεν ἡμῖν τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως οὖν ἐλαλήσαμεν ὑμῖν ὡς ἐδοκίμασε καὶ ἔγνω ἡμᾶς ὁ θεὸς κ. τ. λ.) pressen das δεδοκιμάσμεθα zu sehr, indem sie den Gedanken so fassen: Weil uns Gott erprobt hat, dafs wir nicht den Menschen zu Gefallen reden würden, so bewähren wir uns auch so. Aehnlich Olshausen: „In dem δεδοκιμάσμεθα scheint nicht das Neugeschaffenwerden, sondern das Erforscht- und in Folge der Erforschung Anerkanntwerden des schon Vorhandenen ausgedrückt zu sein." Theodoret., Grotius und Pelt wollen in dem δοκιμάζειν nichts weiter als den freien Entschlufs, das δοκεῖν, Gottes finden. Sehr gut bemerkt dagegen de Wette, dafs die Wahrheit in der Mitte liegt; δοκιμάζειν ist tüchtig finden als Werkzeug überhaupt; daraus nun, dafs Gott den Apostel tüchtig befunden und erwählt hat, fliefst für ihn die Verpflichtung rein nur Gott zu gefallen. — πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. Der Infinitiv ist dem δεδοκιμάσμεθα zur nähern Bestimmung beigegeben; es darf also weder ὥστε noch εἰς τὸ ergänzt werden. Vgl. Winer's Gr. p. 374. Die hier gewählte Construction von πιστεύειν erscheint bei Paulus nicht ungewöhnlich, vgl. Röm. 3, 2; 9, 17; Gal. 2, 7; 1 Timoth. 1, 11. Uebrigens ist es bekannter classischer Sprachgebrauch, dafs, wenn ein Verbum, das den Dativ oder Genitiv der Person regiert, wie πιστεύειν τινὶ, κατηγορεῖν τινὸς in die passive Construction gestellt wird, der im Activum nöthige Dativ der Person im Passivum

unter Beibehaltung des Objectsaccusativs zum Nominativ wird, so dafs dann hiedurch der Begriff der Sache und der Person aufs engste mit einander verbunden erscheinen, wie wenn man im Deutschen sagte: was oder in Bezug worauf ich beglaubigt worden bin, d. h. welche Predigt mir anvertraut oder übertragen ist. Vgl. Winer's Gr. p. 261 und 301. Man sagt also: πιστεύειν τινί τι, im Passivum: πιστεύεταί τινί τι, gewöhnlicher aber: πιστεύεταί τίς τι. Das Betrautsein mit einer Sache involvirt die Pflicht der Treue in der Verwaltung des anvertrauten Gutes. — τὸ εὐαγγέλιον kann hier ebenso wenig wie cp. 1, 5 in der Bedeutung „Lehre", sondern mufs durch Sprachgebrauch und Construction geboten als nomen actionis aufgefafst werden „Verkündigung der Heilsbotschaft." Diese Fassung des Wortes ist an nicht wenigen Stellen der paulinischen Briefe nothwendig anzunehmen, wo man sie bisjetzt nicht genug erkannt hat. So Röm. 15, 19, wo freilich Fritzsche den Ausdruck πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον bedeuten läfst „das Evangelium ergänzen", dadurch nämlich, dafs es an Orten, wo es noch unbekannt war, verkündigt wird. Allein weit einfacher ist doch wohl: die evangelische Verkündigung vollenden. Zwar behauptet Fritzsche ad Rom. tom. 3. p. 274, εὐαγγέλιον käme als nomen actionis nicht vor; indefs gestützt auf die Stellen Röm. 1, 1; 2 Cor. 2, 12; 8, 18; 10, 14; Gal. 2, 7 (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς); Philipp. 2, 22 (Timotheus ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον), daselbst 4, 3, 15; 1 Thess. 3, 2 müssen wir jene Behauptung bestreiten. — οὕτω λαλοῦμεν d. h. also demgemäfs reden wir und wirken somit in unserm Amte. Treffend Chrysostomus: οὕτω λαλοῦμεν ὥσπερ εἰκὸς τοὺς ὑπὸ τοῦ θεοῦ δοκιμασθέντας καὶ πιστευθέντας ἀξίους εἶναι τοῦ εὐαγγελίου. — Die Art und Weise, wie der Apostel die Verkündigung der evangelischen Wahrheit vollzieht, wird näher beschrieben durch den Zusatz: οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ τῷ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν. Ueber die Construction des ὡς mit dem Participium, wenn ein Grund oder eine Vorstellung aus der Seele Jemandes angeführt wird, vgl Rost, Griech. Gr. p. 709. — Das Verbum ἀρέσκειν bedeutet im Gebrauche des Apostels neutral „gefallen, das Wohlgefallen Jemandes haben" und zwar als blofse Folge der Vorzüge, die Einer hat, ohne beigemischte Vorstellung einer

Thätigkeit, vgl. in unserm cp. Vs. 15; Röm. 8, 1; 1 Cor. 7, 32—34; Gal. 1, 10 ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ γὰρ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, wo das ἀνθρώποις ἀρέσκειν das Resultat ist von ζητεῖν ἀνθρώποις ἀρέσκειν und also heifst „Menschen gefallen", nicht wie fast alle Erklärer übersetzen „zu gefallen suchen"), theils activ „zu gefallen streben, nach Jemandes Wohlgefallen streben" (placere studere, daher ἀρεσκόμενοι die Schmeichler). Im letztern Sinne steht das Verbum Röm. 15, 2: ἕκαστος τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν. 1 Cor. 10, 33: πάντα πᾶσιν ἀρέσκω, und an unserer Stelle. Dafs wir hier in ἀρέσκοντες die Bedeutung des Strebens nach fremden Wohlgefallen, des zu Gefallenlebens anerkennen müssen, erhellt deutlich aus dem 5 und 6 Verse. — Nicht Menschen sucht der Apostel in seinem Wirken zu gefallen, sondern Gott, τῷ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν. Mit diesem nachdrücklich hinzugefügten Zusatze nimmt Paulus die Lauterkeit und Aufrichtigkeit seines Herzens in Anspruch. Gott, insofern er das menschliche Innere durchschauet und das Leben in seinen verborgenen Tiefen kennt, wird nicht selten im N. T. dargestellt als ὁ δοκιμάζων τὰς καρδίας, oder was dasselbe ὁ καρδιογνώστης (חֹקֵר לֵב Jerem. 17, 10), vgl. Apg. 1, 24: σὺ κύριε καρδιογνῶστα πάντων; 15, 8; oder ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας Röm. 8, 27; ὁ ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας Apoc. 2, 23; ὁ κρίνων τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων Röm. 2, 6; vgl. noch Sapient. 1, 6: τῶν νεφρῶν μάρτυς ὁ θεὸς καὶ τῆς καρδίας ἐπίσκοπος ἀληθὴς καὶ τῆς γλώσσης ἀκουστής· Weiter kann aus dem A. T. hieher gerechnet werden 1 Sam. 16, 7: „der Mensch siehet auf das, was vor Augen ist, aber Jahve siehet aufs Herz." 1 Regg. 8, 39: „denn du Jahve allein kennst das Herz aller Menschenkinder." Ps. 17, 3:

„Du prüfest mein Herz, besuchest es Nachts,
Du läuterst mich, du wirst nicht finden.
Mein Denken nicht überschreitet mein Mund."

Ebenso Ps. 7, 10:

„So ende doch der Frevler Bosheit, und festigen mögest du den Gerechten,
Denn der prüfet Herzen und Nieren ist ein gerechter Gott."

So sagt auch Chrysostomus in s. hom. 2. in cp. ad Philipp.; θεὸς ἐμβατεύει τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων, und Theophanes

hom. 23.: ὁ τὰ κεκρυμμένα εἰδὼς καὶ τοῖς τῆς καρδίας ἐμβατεύων κρυπτοῖς. — τὰς καρδίας ἡμῶν. καρδία braucht Paulus sich zunächst anschliefsend an den hebräischen Sprachgebrauch von לֵב. Dieses Nomen ist keineswegs, wie viele Erklärer behaupten, blofs Sitz der Gefühle und Quelle des Lebens, sondern bezeichnet meist überall die tiefere Betrachtung und Einsicht, das ganze Sinnen und Denken des Menschen, seine Gesinnung überhaupt. Es liegt zwar nahe, dafs das Herz wie in allen Sprachen auf psychologische Zustände übertragen wird; allein im Hebräischen ist es characteristisch, dafs dieser allgemeine Ausdruck vorherrschend das ganze geistige Innere des Menschen, das eigentliche Ich bezeichnet, vgl. die häufige Redensart: im Herzen reden d. i. bei sich denken; ferner die mit doppeltem Herzen reden. Vor Allem geben die Psalmen viele Beispiele, woraus klar wird, dafs לֵב eine tiefere Bedeutung hat als blofs die des subjectiven Gefühls. Vgl. über den Begriff von καρδία, Tübinger Zeitschrift für Theologie. Jahrg. 1834 p. 53; und Beck's biblische Seelenlehre p. 68. — Streitig ist an dieser Stelle, worauf das nach τὰς καρδίας gesetzte ἡμῶν bezogen werden soll. Beza (quem ut animi mei scrutatorem non dubito testem ac judicem appellare), wie auch de Wette halten für sehr wahrscheinlich, dafs Paulus hier von sich allein rede. Allein durch diese Beziehung entsteht offenbar ein für diesen Zusammenhang zu matter Gedanke; am besten scheint zu sein, ἡμῶν mit den meisten Auslegern von den Menschen überhaupt zu erklären. —

Vs. 5. Von dem οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες aus wird die negative Seite (Vs. 3) noch einmal aufgenommen und weiter geführt. Der Apostel will durch die folgende negative Characteristik seines apostolischen Verhaltens das Vorhergehende weiter begründen und beweisen; vorzüglich nennt er Schmeichelei, Hab- und Ehrsucht, welche aus den Motiven seiner apostolischen Wirksamkeit ausgeschlossen seien. Die Worte lauten: οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν κ. τ. λ. Die Partikel γὰρ drückt hier eine auf das Vorangegangene bezogene, begründende Versicherung aus „denn wahrlich". Ueber die folgenden Worte ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν haben die Ausleger mannigfache Erklärungen vorgebracht, die zu wiederholen unnütz sein würde. Die Redens-

art γίγνεσθαι ἔν τινι bedeutet bei griechischen Schriftstellern von Herodot an eben s. v. a. εἶναι ἔν τινι d. h. sich mit etwas beschäftigen, sich mit etwas abgeben, versari in aliqua re. Vgl. Herodot. 2, 82: οἱ ἐν ποιήσει γενόμενοι. Sophocl. Oed. R. 570: τότ' οὖν ὁ μάντις ἦν ἐν τῇ τέχνῃ. Xenoph. Cyrop. 4, 3, 23: οἱ μὲν δὴ ἐν τούτοις τοῖς λόγοις ἦσαν. Plato Protag. p. 317, C.; Phaedo p. 59, A, und besonders Matthiae, Gr. Gr. 2 B. p. 1342. Aus dem N. T. vergl. 1 Timoth. 2, 14: καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη· ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε d. h. war, befand sich in der Uebertretung, aber nicht wie Pelt übersetzt, gerieth in die Uebertretung. Der Formel ähnlich erscheint ζῆν ἔν τινι (Coloss. 3, 7) was nach Lambert. Bos eleganter dicitur pro: rem aliquam frequenter et cum voluptate tractare. Vgl. die Beispiele bei F. Bähr, Commentar über d. Brief an die Colosser. Basel. 1833. p. 247. Vielleicht könnte man γίγνεσθαι an unserer Stelle auch übersetzen durch „apparere, in conspectum venire", wie Philipp. 2, 9, wo es von Christus heiſst: ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος d. h. sondern er machte sich selbst leer, so daſs er Sclaven-Gestalt annahm, indem er in Menschen-Aehnlichkeit erschien. — ἐν λόγῳ κολακείας. Bei der Erklärung dieses Ausdruckes muſs zunächst die Ansicht derjenigen Exegeten abgewiesen werden, welche behaupten, λόγος stehe pleonastisch und ἐν λόγῳ καλακείας sei s. v. a. ἐν κολακείᾳ. Denn für einen solchen pleonastischen Gebrauch von λόγος lassen sich nirgends Beispiele beibringen; vielmehr ist λόγος überall die Rede, Lehre, nicht die Sache, was λόγος im N. T. nie heiſst, auch nicht Marc. 2, 2; 8, 32; Luc. 1, 4; Apg. 10, 36, wie das Substantivum denn auch im Classischen und bei LXX. niemals schlechthin die Sache an sich, sondern den Redepunct, das in Rede stehende Verhältniſs bezeichnet. Vgl. Wolf ad Demosth. Lept. p. 277; und E. Meier in Zeller's Theologischen Jahrbüchern, Jahrgang. 1845. p. 191. Unrichtig fassen I. D. Michaelis und Pelt das Nomen λόγος in der Bedeutung „Schuld" auf, was es im N. T. nie heiſst, denn Matth. 5, 32 (παρεκτὸς λόγου πορνείας) bedeutet λόγος, wie das lateinische causa „der Anklagegrund, die Anklage." Wir halten daher an unserer Stelle in λόγος die Bedeutung „Lehre" fest, und wie 2 Cor. 6, 7: λόγος ἀληθείας bezeichnet, „die Lehre, deren Inhalt Wahrheit ist" (vgl.

daselbst 2, 17: 4, 2), so bedeutet λόγος κολακείας „eine Lehre, deren Inhalt Schmeichelei ausmacht." Aehnlich schon Olshausen: „das ἐν λόγῳ κολακείας ist nach 1 Cor. 2, 5 ἐν λόγῳ σοφίας zu erklären, Schmeichelei, die sich in der Rede, der Darstellungsform offenbart, die der Lehre vom Kreuz ihren Anstofs zu nehmen bemüht ist." Das Substantivum κολακεία kömmt nur hier vor im N. T.; es bezeichnet, wie adulatio, die kriechende Schmeichelei, welche durch Selbsterniedrigung, durch deforme obsequium, wie es Tacitus Ann. 4, 20 nennt, die Gunst eines Andern und dadurch materielle Vortheile zu erlangen sucht. Die beiden Hauptmerkmale derselben sind also 1) die humilitas (ταπεινῶς ὁμιλεῖν ἔργον τῆς κολακείας sagt Aristoles Polit. 5, 9, 6 ed. Stahr, und Tacit. Histor. 1, 14: adulationi foedum crimen servitutis inest), mit der oft Tücke verbunden ist, und 2) cupiditas, Habgier oder Ehrsucht; daher definirt Theophrast. Charact. cp. 3 τὴν κολακείαν — ὁμιλίαν αἰσχρὰν συμφέρουσαν δὲ τῷ κολακεύοντι, und Aristoteles Ethic. Nicom. 4, 12: ὁ στοχαζόμενος ὅπως ὠφέλειά τις αὐτῷ γίγνηται εἰς χρήματα καὶ ὅσα διὰ χρημάτων, κόλαξ. — Mit den folgenden Worten καθὼς οἴδατε beruft sich Paulus in Ansehung seiner verkündeten Lehre auf die eigne Erfahrung und das eigne Bewusstsein seiner Leser. Treffend Theodoret.: τῆς μὲν κολακείας αὐτοὺς ἐκάλεσε μάρτυρας· δῆλα γὰρ τοῖς ἀκούουσιν τῶν κολάκων τὰ ῥήματα, τῆς δὲ πλεονεξίας οὐκέτι αὐτοὺς ἀλλὰ τὸν τῶν ὅλων ἐνόπτην. — Weiter, sagt Paulus, habe er nie die Bemühungen für das Evangelium zum Vorwande gebraucht, um dahinter seine habsüchtigen Absichten zu verbergen. οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας sc. ἐγενήθημεν. Das Nomen πρόφασις (im Gegensatze von ἀλήθεια oder τἀληθὲς Philipp. 1, 18) bezeichnet nach seiner Ableitung von προφαίνω ursprünglich das Vorscheinenlassen, den Anschein, daher dann den Vorwand, hinter dem Einer die Wahrheit oder seine Meinung verbirgt. Vgl. C. Jacobitz und Ed. Seiler, Handwörterbuch der griechischen Sprache. Leipz. 1846. 2 B. 2 Abth. p. 984. Im Chaldäischen können wir vergleichen עִלָּה Dan. 6, 5 mit der Bemerkung von Caesar von Lengerke, das Buch Daniel. Königsberg. 1835. p. 274, Anm. d.. Ganz falsch nehmen Loesner, Koppe und Rosenmüller ἐν προφάσει πλεονεξίας als blofse Paraphrase für

ἐν πλεονεξίᾳ. Wolf will dem Namen *πρόφασις* die Bedeutung „species, Schein" geben nach der Pararellele aus Philo de vit. contempl. p. 616: *καὶ τάς τε ὄψεις καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ἀνατείναντες τὰς μὲν ἐπειδὴ τὰ θεᾶς ἄξια καθορᾶν ἐπαιδεύθησαν, τὰς δὲ ὅτι καθαραὶ λημμάτων εἰσὶν ὑπ᾽ οὐδεμίας προφάσεως τῶν εἰς πορισμὸν μιαινόμενοι,* aber hier kann das Wort ebenfalls wie an unserer Stelle Vorwand, oder noch besser Veranlassung gedeutet werden, in welcher Bedeutung *πρόφασις* bei den Hellenisten und überhaupt den Spätern z. B. bei Plutarch öfters zu nehmen ist. Vgl. noch Philo de opific. mundi p. 36. A.: *ἡ τῆς ἀπάτης πρόφασις,* und dazu Müller, des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung. Berlin. 1841. p. 398. An unserer Stelle würde die Bedeutung „Schein" ganz unstatthaft sein, da der Apostel sich nicht bloſs von dem Scheine der *πλεονεξία*, sondern von der Habsucht selbst in jeder Hinsicht frei wissen will. — *πλεονεξία* heiſst nirgends im N. T. Geiz, sondern ursprünglich cupiditas plus habendi, die Sucht nach Vermehrung des irdischen Besitzes, also Habsucht, die dem Andern zu schaden, ihn seiner Güter zu berauben bereit ist. Röm. 1, 29 erscheint *πλεονεξία* als das Resultat der *κακία* und *πονηρία.* Vgl. 2 Cor. 9, 5; Coloss. 3, 5, und meine Bemerkung zu cp. 4, 9. — *θεὸς μάρτυς.* Wie der Apostel für seine Reden Menschen, so ruft er für seine Gesinnung Gott zum Zeugen an, und das mit Recht, denn daſs Paulus nicht schmeichle, konnten seine Zuhörer und Leser selbst leicht merken, ob aber Habsucht im Hintergrunde seines Gemüthes laure wuſste nur Gott. Vgl. die Schwurformel Röm. 1, 9 und Philipp. 1, 9: *μάρτυς μού ἐστιν ὁ θεὸς,* und bei den Hebräern אֱלֹהִים עֵד (1 Mos. 31, 50; 1 Sam. 12, 5). Die starke Versicherung mit Berufung auf die Zeugenschaft Gottes, welcher die Gedanken und das ganze Innere der Menschen kennt, ist nicht gegen ein befürchtetes Miſstrauen von Seiten der Leser gerichtet; der Apostel will seiner Aussage nur den höchst möglichen Nachdruck geben. Es erhellt aus dieser Stelle, daſs auch der auſsergerichtliche Eid aus heiliger Gesinnung und zu heiligem Zwecke gestattet ist; das Gesetz und sein Erfüller Matth. 5, 33 ff. verbietet nur den Meineid und das gedankenlose, unnütze Schwören. Insofern nicht im Begriff des Eides etwas Unsittliches liegt, insofern vielmehr der fromme

Mensch bei ungerechten Beschuldigungen wie bei feierlichen Zusagen sogar stets sich innerlich auf Gott als den die Unwahrheit strafenden beziehen wird, kann ja auch der unveranlafste Gebrauch eidlicher Betheuerungen in der Rede nicht an sich bedenklich sein, sondern nur etwa insofern, als dies dem einfachen Worte seine Kraft rauben könnte. Der Gemeinde zur Stärkung ihres Vertrauens zu seiner Person, seinen Aussagen und seiner Lehre, seine Wahrhaftigkeit und die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung zu versiegeln, ist dem Apostel Paulus eine hinlängliche Veranlassung zur eidlichen Betheuerung. Vgl. Tholuck, ausführliche Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthaeus. Dritte Ausgabe. Hamburg. 1845. p. 263. —

Vs. 6. Paulus führt die negative Characteristik seines apostolischen Verhaltens noch weiter aus, indem er fortfährt: οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν οὔτε ἀφ᾽ ὑμῶν, οὔτε ἀπ᾽ ἄλλων κ. τ. λ. Das Participium ζητοῦντες schliefst sich eng an ἐγενήθημεν (Vs. 5) an; Paulus verbindet also durch das Participium nach dem ihm geläufigen Gebrauche mit den beiden früheren ein drittes Glied, von dem wiederum ein anderes Participium δυνάμενοι abhängt. In der Phrase ζητεῖν δόξαν bezeichnet δόξα die Meinung, in der man bei Andern steht, das öffentliche Urtheil, den Ruf, daher Ruhm oder Ehre oder Ansehn. Paulus spricht es offen aus, dafs er (wie auch seine Gehülfen) niemals nach Ruhm von Seiten der Menschen gehascht habe, mithin nie gewesen sei wie die Philosophen κενεῆς οἰήσιος ἔμπλεοι ἀσκοί· Vgl. Joh. 5, 44. ζητεῖν δόξαν erscheint nicht selten bei Paulus, vgl. Röm. 2, 7; Gal. 1, 10; 1 Cor. 10, 24, 33; 13, 5; 2 Cor. 12, 14. — οὔτε ἐξ ἀνθρώπων οὔτε ἀφ᾽ ὑμῶν οὔτε ἀπ᾽ ἄλλων d. h. noch von Menschen — weder von euch noch von andern. Schott will hier den Unterschied zwischen ἐξ und ἀπὸ geltend machen, aber ohne Grnnd. Beide Präpositionen sind an dieser Stelle synonym und der Wechsel erscheint ganz zufällig. Vgl. eine ganz ähnliche Stelle Joh. 11, 1: ἦν δέ τις ἀσθενῶν Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας ἐκ τῆς κώμης κ. τ. κ., wo ἀπὸ und ἐκ ohne Unterschied die Gebürtigkeit des Lazarus bezeichnen, wie unser von und aus, nicht aber, wie noch Meyer erklärt ἀπὸ wohnhaft und ἐκ gebürtig. Vgl. Lücke, Commentar über das Evangelium des Johannes. 2 Bd. p. 441; und Winer's Gr. p. 488. — An das ζητοῦντες δόξαν schliefst der Apostel an:

δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι. Falsch ist es, mit Flatt diese Worte vom Vorhergehenden zu trennen, oder mit denselben nach der Ansicht von Schott einen neuen Satz zu beginnen, oder ἦμεν zu ergänzen, oder endlich sie mit Griesbach in Parenthese zu stellen. Ueber die Auffassung von ἐν βάρει εἶναι sind die Ausleger uneinig; es handelt sich nämlich darum, ob βάρος Ehre, Gewicht, Ansehn an dieser Stelle bedeute oder Last. Beide Bedeutungen hat das Wort bei griechischen Schriftstellern; es fragt sich, ob auch im N. T. Sehen wir uns die Stellen in den paulinischen Briefen an, wo βάρος vorkömmt, so sind deren im Ganzen drei. Gal. 6, 2: ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε d. h. traget wechselseitig, einer dem andern, die Lasten. τὰ βάρη bezeichnet an dieser Stelle bildlich die mit dem Gefühle der Schuld drückenden sittlichen Gebrechen, nicht alles Drükkende und Beschwerliche überhaupt, wie Matthies will in s. Erklärung des Briefes Pauli an die Galater. 1833. p. 127. Die zweite Stelle ist 2 Cor. 4, 17: τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καϑ᾽ ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν d. h. denn das jetztweilige Leichte unserer Drangsal bringt uns zu Stande auf überschwengliche Weise bis zur Ueberschwenglichkeit eine ewige Schwere der Herrlichkeit. Hier sind sich τὸ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως und τὸ αἰώνιον βάρος δόξης entgegenstellt, und in βάρος liegt die quantitative Gröſse der δόξα. Dadurch unterscheidet sich βάρος von ὄγκος, welches immer mit dem Begriff der Schwere den der Beschwerde verbindet. Vgl. Tittmann, de synonym. N. T. p. 158. Die dritte Stelle, wo sich βάρος bei unserm Apostel noch vorfindet, ist die unsrige. Aus Gal. 6, 2 und 2 Cor. 4, 17 läſst sich nun für die Erklärung unserer Stelle kein Gewinn ziehen. Man könnte sich daher geneigt fühlen ἐν βάρει εἶναι als gleichbedeutend mit ἐπιβαρεῖν Vs. 9; 2 Thess. 3, 8, oder καταβαρεῖν 2 Cor. 12, 16 zu nehmen, und die Worte auf die leibliche Unterstützung zu beziehen, die Paulus als Apostel ansprechen konnte, wie denn nach dem Vorgange der Vulgata (cum possemus vobis oneri esse ut Christi apostoli) Erasmus, Luther, Beza, Koppe, Flatt, Bretschneider lexic. s. v. die Stelle gefaſst haben. Ebenso Vatke in seiner Recension von Pelts Commentar in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Jahrgang. 1830.

Novemb. p. 774 ff., wo er sagt: „vorzugsweise gebraucht der Apostel Paulus das Wort βάρος, um das Zurlastfallen im Betreff des Lebensunterhaltes zu bezeichnen. Sieht man in unserer Stelle auf den Zusammenhang, so läſst auch dieser die gewöhnliche Bedeutung zu. Schon die dabei stehenden Worte ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι weisen auf ein Recht hin, welches den Aposteln in der Gemeinde als äuſserlicher Gesellschaft zustand; denn an besondere Offenbarungen, worauf sich Paulus als Apostel Christi wohl sonst beruft, läſst der Zusammenhang gar nicht denken. Im Vorhergehenden hatte Paulus Schmeichelei und Habsucht von seiner Predigt ausgeschlossen, im Nächstfolgenden steht der schöne Vergleich mit einer zärtlichen Mutter, welche in uneigennütziger Liebe — denn daſs ist das tertium comparationis — Alles für die Kinder aufopfert. In der Mitte zwischen beiden sagt der Apostel, daſs er keinen Ruhm von Menschen gesucht habe, was den Schmeichelworten Vs. 5 entspricht, sodann daſs er ihnen nicht zur Last gefallen sei, was sich wieder auf den Vorwand zur Habsucht bezieht." Allein so annehmbar Vatke's Auffassung der Stelle zu sein scheint, so ist dagegen dennoch mit Recht geltend zu machen, daſs die Bedeutung von ἐν βάρει εἶναι „zur Last sein" nicht recht zum Vorhergehenden passen will, und zum Folgenden gezogen das ἀλλὰ höchst unbequem erscheint. Wir müssen daher wohl βάρος in einer andern Bedeutung nothwendig auffassen. Diese liegt nicht so fern. βάρος wird nämlich bisweilen von den Classikern gebraucht von dem Ansehn und der Würde, von der Gröſse und dem Gewichte starker Heere und namentlich groſser Städte und Staaten, „quippe quae pondus habeant et gravitatem". Weingarten. Vgl. Polybius 1, 16: τὸ πλῆθος καὶ τὸ βάρος τῶν Ῥωμαϊκῶν στρατοπέδων. Diodor. Sicul. 4, 61: ἀπὸ τούτων τῶν χρόνων Ἀθηναῖοι διὰ τὸ βάρος τῆς πόλεως φρονήματος ἐνεπίμπλαντο καὶ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίας ὠρέχθησαν, und dazu die Anmerkung von Wesseling tom. I. p. 306. Diodor. Sicul. 16, 8, wo es vom König Philippus von Macedonien heiſst, daſs er σφόδρα εὐλαβεῖτο τὸν δῆμον τῶν Ἀθηναίων διὰ τὸ βάρος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς πόλεως. Darnach ist nun ἐν βάρει εἶναι „in Gewicht, Ansehn sein" d. h. mit Gewicht, Ansehn auftreten. Nehmen wir ἐν βάρει εἶναι in diesem Sinne, nämlich von der Autorität und Würde, die Paulus als Apostel in

Anspruch nehmen konnte, überhaupt, von der die ἐξουσία sich von den Gemeinden unterhalten zu lassen, nur eine Folge unter mehreren war, so stellt sich in jeder Hinsicht ein genügender Zusammenhang dar. An das vorhergehende ζητοῦντες δόξαν schliefst sich alsdann das δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι κ. τ. λ. also an: wir suchen keine Ehre von Menschen, obgleich wir als Apostel Christi (mit dieser hohen Würde angethan) wohl im Stande wären, mit hoher Autorität aufzutreten; aber wir haben das nicht gethan, vielmehr sind wir in schonender Milde unter euch wirksam gewesen. So haben unsere Worte aufgefaſst der Verfasser der Peschito, welcher übersetzt ܟܕ ܡܫܟܚܝܢ ܗܘܝܢ ܝܩܝܪܐ ܠܡܗܘܐ ܐܝܟ ܫܠܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ d. h. da wir hätten geehrt sein können als Apostel Christi; Chrysostomus: καίτοι γε εἰ καὶ ἐζητήσαμεν οὐδὲ οὕτως ἦν ἔγκλημα. εἰκὸς γὰρ τοὺς παρὰ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους ἀποσταλέντας, ὡσανεὶ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ νῦν ἥκοντας πρέσβεις, πολλῆς ἀπολαῦσαι τιμῆς; Vitringa observatt. sacr. p. 852 sqq.; Wolf, Rosenmüller, Pelt, Schott, Olshausen und de Wette. ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι. Mit dem die Beschaffenheit heraushebenden ὡς (vgl. Coloss. 2, 20; 3, 12; Philemon 9 und daselbst meine Bemerkung p. 69) wird ein besonderes Merkmal angegeben. Dieses persönliche Merkmal macht Paulus zweifelsohne deſshalb vorzüglich geltend, um die Worte δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι gehörig zu unterstützen. Unrichtig erklärt Pelt nach Grotius Vorgang: ut alii apostoli faciunt et sicuti apostolis licet; unrichtig will Schott ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι auf Paulus, Silvanus und Timotheus ausdehnen, da doch der Apostel nur von sich allein redet. Das Nomen ἀπόστολος kommt bekanntlich (abgesehen von seiner allgemeinen Bedeutung, wonach es jeden Gesandten bezeichnet Joh. 13, 16) in den Schriften des N. T. in einem engern und weitern Sinne vor. Im engern Sinne hieſsen ἀπόστολοι ausschlieſslich zunächst zwölf (οἱ δώδεκα Matth. 26, 14, 47; Joh. 6, 67; 20, 24; 1 Cor. 15, 5) nach der Zahl der israelitischen Stämme (Matth. 19, 28; Lightfoot hor. Hebraic. 323; vgl. Tertullian. c. Marcion. 4. p. 415) von Jesu aus der Zahl seiner Jünger ausgewählte (Marc. 3, 13 ff.; Luc. 6, 13 ff.; vgl. Joh. 6; 70) und zu Herolden des Gottesreichs bestimmte (Marc. 3, 14; Apg. 1, 2; 9, 27) Lehrjünger, deren Namen auch Matthaeus (10, 2 ff.), ohne ihre Er-

wählung zu erzählen, aufführt. Im weitern Sinne wird ἀπόστολος dagegen von allen denen gebraucht, die von einer Gemeinde zu irgend einer christlichen Thätigkeit abgeordnet werden (Apg. 13, 2 ff.; 2 Cor. 8, 23). Paulus legt sich den Ehrennamen ἀπόστολος Χριστοῦ in dem engern Sinne bei, so daſs er sich dadurch den zwölf Jüngern Jesu gleichstellt (1 Cor. 9, 1; 15, 9), wozu er sich durch die ihm zu Theil gewordene Berufung vom Herrn selbst berechtigt weiſs (Röm. 1, 5; 1 Cor. 1, 17; Gal. 1, 1, 15, 16; 2, 6—9), zumal er das Bewuſstsein hat, von Christus selbst mittelst besonderer Offenbarung das Evangelium erhalten zu haben (1 Cor. 11, 23; Gal. 1, 11, 12; vgl. Apostelg. 9, 4 ff.; 22, 16 ff; 26, 12 ff.) —

Vs. 7 ff. In Vss. 5 und 6 hatten wir die negative Characteristik des apostolischen Verhaltens; jetzt folgt die positive. Paulus stellt zunächst dem ζητεῖν δόξαν seine demüthige hingebende Liebe entgegen, indem er sagt: ἀλλ᾽ ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν. Das Adjectivum ἤπιος findet sich im N. T. nur noch 2 Timoth. 2, 24: δοῦλον δὲ κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι ἀλλὰ ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας. Bei den Griechischen Schriftstellern von Homer an bedeutet ἤπιος (nach Einigen hergeleitet von ἥδω und daher ἥπιος vgl. Eustath. p. 566, 40; 859, 55; nach Andern verwandt mit ἔπος, εἰπεῖν, ὁ ἐν λόγῳ πάντα ποιῶν, vgl. Etymol. Magn. p. 434, 17) ursprünglich „der sich sprechen läſst (affabilis)", sodann mild, sanft, wohlwollend und liebevoll gegen Andere, oft neben πρόφρων und ἀγανὸς, und steht von der Sinnesart eines Vaters, Fürsten *), Richters und der Götter. Vgl. Hom. Od. 2, 47: πατὴρ ὣς ἤπιος ἦεν; It. 16, 72; Soph. Philoct. 722 (nach Wunder): σωτῆρας αὐτοὺς ἠπίους θ᾽ ἡμῖν μολεῖν (sc. θεοὺς) und Eurip. Androm. 741: θεὸς ἀνθρώποισιν ἠπιώτατος. Auch im N. T. gebraucht Paulus ἤπιος von Bescheidenheit wie von Milde. Daher gut Chrysostomus:

*) So bezeichnet sich Darius, welcher seine menschenfreundliche Gesinnung in seinem Verhalten gegen die gefangenen Eretrier und Milesier (Herod. 6, 119, 120) und am Sohne des Miltiades (Herod. 6, 41) mit der That bewährt hat in der Grabschrift zu Nakschi Rustam (Zeile 12) als den Gnädigen und Milden (âpija = ἤπιος); er nimmt ἠπιότητα καὶ φιλανθρωπίαν für sich in Anspruch. Vgl. Hitzig, d. Grabschrift des Darius zu Nakschi Rustam. Zürich. 1847. p. 18 ff. —

ἤπιος τουτέστιν· οὐδὲ φορτικὸν, οὐδε ἐπαχθὲς οὐδὲ βαρὺ οὐδὲ κόμπον ἔχον ἀπεδειξάμεθα. Vortrefflich wegen des Bildes von der τροφὸς Vs. 8 übersetzt Luther: sondern wir sind „mütterlich" gewesen bei euch. Lachmann hat nach den Handschriften CD*FG. 31, Theophylact, Oecumenius und Vulgata (sed facti sumus parvuli in medio vestrum) in den Text gesetzt νήπιος, was Schrader (der Apostel Paulus, 5 Theil, p. 16) billigt, indem er sagt: „hier muſs nicht ἤπιοι sondern νήπιοι gelesen werden; dieses konnte hier leicht als unpassend und anstöſsig in ἤπιοι verändert werden, nicht aber umgekehrt ἤπιος in νήπιος. Das Ansehn und Gewicht, welches Paulus als Apostel sich hätte beilegen können, begehrte er nicht, er wollte kein Hochgelehrter, sondern lieber ein Unmündiger sein, ein Thor, der nichts verstand auſser Christum den Gekreuzigten." Aber νήπιος paſst dem Sinne nach gar nicht hieher. Die Paulinische Sprache gebraucht das Adjectiv nie vom milden Sinn, sondern versteht darunter den Unmündigen, natürlich nicht in Beziehung auf das Alter, sondern in Beziehung auf Geist, Erkenntniſs und Auffassungsvermögen (vgl. Röm. 2, 20; 1 Cor. 3, 1; Gal. 4, 3; Ephes. 4, 14) und nie im edlen Sinne. Dazu kömmt, daſs νήπιος leicht durch Verdoppelung des vorangegangenen ν entstehen und in den Text kommen konnte. Vgl. Tittmann Synonym. p. 140 ff. — ἐν μέσῳ ὑμῶν d. i. in eurer Mitte, so daſs ihr alle es gesehen und erfahren habt. Vgl. Apg. 2, 22: Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον ἄνδρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησε δι᾽ αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν. Nach Baumgarten-Crusius hat ἐν μέσῳ ὑμῶν hier vielleicht die Bedeutung von Herablassung so ganz unter euch. —

Vs. 8. Jetzt folgt der schöne Vergleich, wo der Apostel sein liebevolles Wesen gegen die Thessalonicher zusammenstellt mit der Pflege, welche eine nährende Mutter ihren Kindern widmet. Die Worte heissen: ὡς ἂν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα, οὕτως κ. τ. λ.. Nach der gewöhnlichen Interpunction werden diese Worte mit dem Vorigen verbunden, aber höchst unpassend. Das Vorige handelt von Milde und Bescheidenheit, dieses von Liebe. Die Worte gehören vielmehr zum Folgenden, und die Partikeln ὡς — οὕτως entsprechen sich. Das Ganze geht auf die erste Art der Uneigennützigkeit Vs. 5. zurück, und stellt sie von

der Seite dar, dass er selbst jede Hülfe, Erleichterung von ihnen nicht gemocht habe, geschweige von ihnen einen Vortheil gesucht, während er mit Aufopferung ihre Vortheile gesucht habe. Ueber ὡς ἂν mit dem Conjunctiv des Präsens von dem, was gewöhnlich zu geschehen pflegt, vgl. Winer's Gr. p. 355. — τροφὸς, dass sich nur hier im N. T. vorfindet, bedeutet eigentlich nutrix, die Nährerin, Pflegerin, Amme. Hier versteht es sich von selbst, dass eine Amme, die zugleich Mutter ist, gemeint sei, weil τὰ ἑαυτῆς τέκνα dabei steht. Gegen Chrysostomus und Theophylact, welche in τροφὸς nicht eine nährende Mutter, sondern nur eine Amme finden und mit Berufung auf Genes. 24, 59 bemerken, dass die Ammen von den Kindern mehr geliebt würden als selbst die Mütter und deshalb bei den Alten in weit höherer Achtung standen als bei uns, hat bereits J. D. Michaelis mit Recht erwidert: „es ist offenbar, dass hier nur von einer die Rede ist, die Mutter und Amme zugleich ist, und der das Kind eigen zugehöret, das sie säuget. Paulus macht durch diesen Ausdruck auf eine unvermerkte Weise den Uebergang zu dem, was er in dem Folgenden sagen will, dass er nämlich das Evangelium umsonst gepredigt habe. Eine Mutter verlangt und bekommt keinen Lohn dnfür, dass sie bei ihrem eigenen Kinde Amme ist: sie thut es mit Vergnügen und aus natürlicher Liebe. Ebenso verhielt Paulus sich gegen die Thessalonicher.“ — Dem Bilde der Mutterliebe, die allen Zungen zur Bezeichnung der zärtlichsten Liebe dient, gehört auch der Ausdruck θάλπειν an. Das Verbum kömmt noch einmal im N. T., vor. Ephes. 5, 29: οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτὴν καθὼς καὶ ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν, wo er die Fürsorge und Befriedigung der edelsten, geistigen Bedürfnisse bezeichnet. Chrysostomus erklärt θάλπειν durch θεραπεύειν μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας; und Kypke bemerkt zum Ausdruck: metaphora a volucribus petita alas super pullos explicantibus eoque calorem iis impertientibus. Proprie vocem θάλπειν Diodorus adhibet de columbis, alarum complexu expositam Semiramidem foventibus et calefacientibus. Eigentlich vom Brüten der Vögel wird das Verbum auch gebraucht 5 Mos. 22, 6; sonst aber sehr gewöhnlich als Bild der zärtlichsten, liebevollsten Sorge und Unterstützung. — Wie also eine Mutter

für ihre Kinder mit der hingebendsten Liebe zu sorgen pflegt, wie sie sich selbst, ihr eignes Leben den Kindern weiht, so, fährt der Apostel fort, beweise er sich auch gegen seine Thessalonicher und zwar aus dem Grunde, weil sie ihm so lieb geworden seien. Die Worte lauten in der Recepta: οὕτως ἱμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν γεγένησθε. Die Versicherung seiner Liebe, seiner Selbstverleugnung und Aufopferung kann Paulus nicht genug wiederholen. Vgl. Aehnliches 2 Cor. 12, 15: ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, εἰ καὶ περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶν ἧττον ἀγαπῶμαι. Das Verbum ἱμείρω „sich wonach sehnen, wonach verlangen" ist nur ionisch und poetisch; in attischer Prosa allein bei Plato Cratyl. 418, C. Vgl. die Beispiele bei Pape, Handwörterbuch d. griech. Sprache. 1 B. p. 1062. Hesychius erklärt ἱμείρεται durch ἐπιθυμεῖ, ποθεῖ, ἐρᾷ. Weit passender erscheint anstatt ἱμειρόμενοι die Lesart ὁμειρόμενοι in den Handschriften ABCDEFG und bei Chrysostomus, welche Griesbach in den Text gesetzt, Fritzsche ad Marc. p. 792, Winer Gr. p. 112, de Wette und Tischendorf gebilligt haben. ὁμείρεσθαι ist ein ungewöhnliches Wort, findet sich bei keinem griechischen Schriftsteller, wohl aber bei Lexicographen, die es wahrscheinlich aus unserer Stelle entnommen haben. Bei LXX lesen wir Hiob 3, 21 in Codd. A. C. und Cod. Monac. Num. 148 ὁμείρονται anstatt ἱμείρεται. Ps. 62, 2 hat Symmachus ὁμείρεται für ἱμείρεται. Nyssenus in 1 Cor. 15, welchen Wetstein anführt, vertheidigt den Apostel, offenbar wohl nicht weil er ἱμειρόμενοι ὑμῶν (obgleich ἱμείρω, wie oben bemerkt, poetisch, vgl. Pollux 5, 165), sondern ὁμειρόμενοι gesagt hatte. Nach Hesychius: ὁμειρόμενοι ὁμείρονται, ἐπιθυμοῦσιν; ebenso der Scholiast bei Matthaei: ὁμειρόμενοι, ἐπιθυμοῦντες καὶ ἀντεχόμενοι. Fritzsche ad Marc. l. c. glaubt nun entweder daſs ὁμείρεσθαι sei „pro ἱμείρεσθαι forma senescentis Graecitatis, quae vocales mirum in modum inter se confundere solet", oder vermuthet „exstitisse olim ὁμείρειν et ὁμείρεσθαι, quod ex ὁμοῦ atque εἴρειν coaluerit." Für letztere Vermuthung ist Photius anzuführen, welcher 331, 9 ὁμείρειν erklärt ὁμοῖ ἡρμόσθαι. Darnach bedeutet nun ὁμείρεσθαί τινος nicht sowohl „sich wonach sehnen" (concupiscere, cupiditate

ferri in aliquem), als vielmehr „Jemandem anhangen" (adhaerere alicui), wörtlich „sich mit Jemandem verbinden" (sese connectere cum aliquo). Vgl. Theophylact zu u. Stelle: ἱμειρόμενοι· ἐπιθυμοῦντες. τινὲς δὲ ὁμειρόμενοι ἀνέγνωσαν, τουτέστι προςδεδεμένοι ὑμῖν καὶ ἐχόμενοι ὑμῶν, παρὰ τὸ ὁμοῦ καὶ τὸ εἴρω, τὸ συμπλέκω. Fassen wir ὁμείρεσθαι in der angegebenen Bedeutung auf, so giebt es an unserer Stelle einen vortrefflichen Sinn. Der Apostel sagt alsdann: wie eine Mutter sich ihren Kindern mit inniger, uneigennütziger, aufopfernder Liebe hinzugeben pflegt, so beschlossen wir in zarter Liebe zu euch, mit euch in Liebe ganz verbunden u. s. w. Freilich erhebt sich hier der Uebelstand, dafs kein Verbum der Art mit ὁμοῦ weiter vorkommt, denn ὁμαδέω stammt von ὅμαδος; ὁμοδρομεῖν, ὁμεονετεῖν, ὁμηρεύειν, ὁμοζυγεῖν, ὁμιλεῖν haben ebenfalls Nomina zu Grunde liegen. Auch würde der Genitiv (ὑμῶν), welcher vom Verbo regiert wird, befremden, da wir nach Matthiae Gr. Gr. 2 B. §. 405. den Dativ erwarten müfsten, obgleich die mit σὺν oder ὁμοῦ zusammengesetzten Adjectiva nicht selten den Genitiv nach sich haben. Vgl. Matthiae Gr. Gr. 2 B. §. 399. Anm. 2. Allein beides dürfen wir dieserhalb nicht mit Schrader zu sehr urgiren. Wäre aber, wie Winer Gr. l. c. noch bemerkt, μείρεσθαι, wie sich Nicand. Ther. 402 für ἱμείρεσθαι findet, die ursprüngliche Form, so würde μείρεσθαι, ὁμείρεσθαι so gut nebeneinander bestehen können, wie δύρεσθαι und ὀδύρεσθαι. Wir halten daher ὁμειρόμενοι für die allein richtige Lesart. — εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι κ. τ. λ.. Das Verbum εὐδοκεῖν gehört der spätern Gräcität an, findet sich namentlich bei Polybius und Diodorus Siculus, ist der hellenischen Bibelsprache besonders geläufig und steht ausdrucksvoller anstatt des einfachen δοκεῖν. Es bezeichnet etwas gut finden, daher „beschliessen", enthält aber stets den Begriff des Freiwilligen, Beliebigen, Ungezwungenen mit nachfolgendem Infinitiv, vgl. cp. 3, 1; 1 Cor. 1, 21; 2, 5, 8; Gal. 1, 15; Coloss. 1, 19 Tholuck zu Röm. 10, 1 will an unserer Stelle; 2 Cor. 5, 8; Sirach 9, 11 (μὴ εὐδοκήσῃς ἐν εὐδοκίᾳ ἀσεβῶν) für εὐδοκεῖν die Bedeutung „;wünschen, begehren" annehmen; Fritzsche ad Rom. l. c. will εὐδοκεῖν 2 Cor. 5, 8 blofs „velle" übersetzen, und an unserer Stelle „lubenter velle." Allein gegen Tholuck ist einzuwenden, dass wir nirgends nöthig haben, von der Grundbedeutung abzugehen; und gegen

Fritzsche, dafs die Grenzlinie zwischen „gern etwas wollen" und „etwas wünschen" doch gar zu fein ist, als dafs sie fest gehalten werden könnte. εὐδοκοῦμεν ist Imperfectum ohne Augment, wie cp. 3, 1; Cod. B. lieset ηὐδοκοῦμεν. Lachmann hat von εὐδοκεῖν die Formen mit dem Augment ηὐ aufgenommen Matth. 17, 5; 1 Cor. 10, 5; Hebr. 10, 6, wo die Recepta εὐ hat; dagegen hat er an den andern elf Stellen des N. T. das εὐ der Recepta beibehalten, und Luc. 3, 22 dieses für das ηὐ der Recepta gesetzt. Auch bei griechischen Schriftstellern sind die Handschriften in dieser Beziehung sehr ungleichmäfsig, und so auch die Angaben der Grammatiker, was das Gewöhnliche oder Attische sei. Vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 456. 599; Krüger's griechische Sprachlehre p. 96; besonders Winer's Gr. p. 81. — μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.. μεταδίδωμι heifst einfach „mittheilen." Die Construction τινί τι erscheint bei griechischen Classikern äufserst selten; sie findet sich jedoch Xenoph. Anab. 4, 4, 5: οἱ οὖν πάλαι ἥκοντες καὶ πῦρ καίοντες οὐ προσίεσαν πρὸς τὸ πῦρ τοὺς ὀψίζοντας, εἰ μὴ μεταδοῖεν αὐτοῖς πυροὺς ἢ ἄλλο εἴτι ἔχοιεν βρωτόν. Aristoph. Vesp. 917: οὐδὲν μετέδωκεν; οὐδὲ τῷ κοινῷ γ' ἐμοί. Plato Epin. 981. E.: δυοῖν αὐτοῖς μοιρῶν τὴν ἑτέραν χρὴ δόξῃ μεταδιδόναι σχεδόν. Die gewöhnliche Construction ist μεταδιδόναι τινί τινος. Aehnlich wie an unserer Stelle steht das Verbum von der Mittheilung der Lehre Sapient. 7, 13: ἀδόλως τε ἔμαθον, ἀφθόνως τε μεταδίδωμι, τὸν πλοῦτον αὐτῆς οὐκ ἀποκρύπτομαι. Testam. XII. Patriarch. p. 658: ἃ ἀκούσατε, μετάδοτε καὶ ὑμεῖς τοῖς τέκνοις ὑμῶν. Vgl. noch Röm. 1, 11: ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς. — Ueber den Infinitiv des Aorists μεταδοῦναι vgl. Winer's Gr. p. 385. — ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς sc. παραδοῦναι *).

*) παραδιδόναι τὴν ψυχὴν ist nicht zu identificiren mit τιθέναι τὴν ψυχὴν und beides nicht aus dem Hebräischen שׂוּם נֶפֶשׁ zu erläutern, wie wohl mehrere Ausleger gemeint haben. ψυχὴν τιθέναι ist nur dem Johannes eigen (cp. 10, 15, 17, 18; 13, 37, 38; 15, 3; 1 Joh. 3, 16) als Ausdruck der Lebensopferung. Die Formel findet sich bei keinem Profanscribenten. Entsprechend ist das Latein. spiritum, animam deponere oder ponere. Johannes hat weder δοῦναι noch παραδοῦναι τὴν ψυχήν. Vgl. Lücke, Commentar zum Evangelium d. Johannes. 2 B. p. 418. —

Wir haben hier ein Zeugma zu statuiren, was recht gut geht, da μεταδιδόναι einen Begriff ausdrückt, der sich sowohl in einer weitern als in einer engern Bedeutung auffassen lässt; wir entnehmen einfach παραδιδόναι, vgl. Apg. 15, 26: ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ᾿Ι. Χρ., oder noch einfacher δοῦναι τὴν ψυχὴν, Marc. 10, 45. — τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς will Koppe und mehrere andere Ausleger nach einem Hebräismus erklären נַפְשׁוֹתֵנוּ s. v. a. nosmet ipsos. Allein mit Unrecht; denn wenn wohl bei den Arabern, bei denen sich viele Wörter schon abgeschliffen und ihr ursprüngliches Gepräge verloren haben, das „meine Seele" als bloſse Umschreibung des Pronomens vorkommt, so doch nicht bei den Hebräern, wo das Wort vielmehr noch überall von der Empfindung und dem Gedanken getragen wird. Es zeigt sich überall ein Grund, warum nicht das Pronomen, sondern das נַפְשִׁי gesetzt ist. Ebenso steht auch ψυχὴ im N. T. nie als Umschreibung des Pronomens, sondern bezeichnet dasjenige, wodurch jeder Mensch ein lebendiges Individuum ist, das Princip des animalischen Lebens, anima, weshalb es geradezu in der Bedeutung des zeitlichen animalischen Lebens gesetzt wird, vgl. Matth. 2, 25; 20, 28; Marc. 3, 4; Joh. 10, 15; Röm. 11, 4; 16, 4; Philipp. 2, 30. Vgl. auch über den Begriff von ψυχὴ Stirm, in der Tübinger theol. Zeitschrift Jahrg. 1834, pag. 34; und meine Bemerkung zu cp. 5, 23, und Winer's Gr. p. 180. Ohne Zweifel will Paulus mit den Worten „auch mein Leben, das höchste Gut, was ich als Mensch besitze, war ich entschlossen für euch hinzugeben" die Gemüther der Thessalonicher recht stark anfassen; auch können sie kaum ohne Wirkung auf empfängliche Gemüther bleiben, weil sie gerade des Apostels hingebende Selbstaufopferung in ein so helles Licht stellen, in welchem sie das Gemüth zur Theilnahme bewegen müſsen. Bekanntlich war ja auch das Leben des grossen Apostels in Thessalonica in Folge der Verkündigung des Heiles ganz besonders grossen Gefahren ausgesetzt. Olshausen bemerkt zu unserer Stelle: „das οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ könnte insofern etwas Auffallendes haben, als das Evangelium Gottes doch mehr zu sein scheint, als das eigene Leben; allein Paulus betrachtet hier das Evangelium nicht in seinem objectiven Werth, sondern als

das ihm zur Ausspendung anvertraute Gut. Die Verkündigung des Evangeliums nun ist für Paulus eine Pflicht 1 Cor. 9, 16, die Hingabe des Lebens aber eine willige Liebesthat; deshalb wird diese höher gestellt." — Den Grund dieser aufopfernden Hingebung an die Thessalonicher giebt Paulus an in den folgenden Worten: διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε. Die Partikel διότι ursprünglich zusammengezogen aus δι' ὅ τι propter quod, quam ab rem, wefshalb, im Anfange der Periode wie das Lateinische quare s. v. a. defshalb. Im N. T. steht aber in dieser Bedeutung selten διότι (vgl. zu Vs. 18), sondern meistens διὸ. Vielmehr wird διότι daselbst fast regelmäfsig im Sinne von διὰ τοῦτο ὅτι, propter hoc quod, quia, weil, gebraucht, was im Anfange der Periode von selbst in die Bedeutung „denn" übergeht. Namentlich Paulus hat διότι in einem zwiefachen Gebrauche, in einem relativen (weil) mit vorhergehendem Hauptsatze (1 Cor. 15, 9; Philipp. 2, 26; und an u. Stelle), und in einem absoluten (denn) vgl. 1 Thess. 4, 6; Röm. 1, 19: διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, wo vor διότι plene zu interpungiren, weil die Rede des Apostels übersichtlicher wird; Röm. 3, 20; 8, 7; Gal. 2, 16. Vgl. Fritzsche ad Rom. Tom. 1. p. 57, wo der Gebrauch der Partikel ausführlich behandelt wird. — ἀγαπητοὶ γεγένησθε. ἀγαπητὸς findet sich bei LXX immer für יָדִיד und wird im N. T. ausschliefslich von Christen gesagt, offenbar ὅτι ἀδελφοί εἰσι (1 Timoth. 6, 2). Paulus bezeichnet mit dem Ausdrucke vorzugsweise diejenigen, welche er selbst zum Christenthume bekehrt hat. So redet er eine ganze von ihm gestiftete Gemeinde an mit den Worten: τέκνα μου ἀγαπητά (1. Cor. 4, 14); τέκνα ἀγαπητὰ (Ephes. 5, 1; vgl. Röm. 11, 28). — Anstatt der Recepta γεγένησθε, welche Griesbach in den Text gesetzt hat, lesen wir nach den Handschriften ACDE FGI und Chrysostomus mit Lachmann, Tischendorf und de Wette ἐγενήθητε. Das Perfect rührt ohne Zweifel von solchen Abschreibern her, welche εὐδοκοῦμεν für das Präsens hielten, wozu sich nur γεγένησθε, was man nach jener Voraunahme an die Stelle von ἐγενήθητε setzen mufste, pafste. εὐδοκοῦμεν erscheint aber, wie wir oben sahen, als Imperfectum und mufs es nach dem Zusammenhange sein, denn Paulus redet ja nur von seinem Betragen während seiner frühern Anwesenheit in Thessa-

lonica (vgl. Vs. 5 ἐγενήθημεν, Vs. 7 ἐγενήθημεν, Vs. 9 ἐκηρύξαμεν, Vs. 10 ἐγενήθημεν) und dazu reimt sich eben nur ἐγενήθητε. Also ist ohne weiteres Bedenken zu schreiben εὐδοκοῦμεν — ἐγενήθητε. —

Vs. 9. Paulus beruft sich zum Beweise seiner aufopfernden Hingebung auf seine den Christen in Thessalonica wohlbekannte Uneigennützigkeit, in Folge deren er durch die unausgesetzte, angestrengte Arbeit seiner Hände sich seinen Unterhalt erworben, und Alles mit der gröſsten Bereitwilligkeit ertragen, um nicht, wie Andere, sich ernähren zu laſsen. Wie hier der groſse Heidenapostel bei der Verkündigung des Evangeliums auf etwas ihm von Rechtswegen Zukommendes Verzicht leistet, so lesen wir im dritten Briefe des Johannes Vs. 7 von den christlichen Boten, daſs sie auszogen und wirkten für das Evangelium, ohne Etwas von den Heidnischen zu nehmen (μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν, wie Lachmann nach den Codd. ABC u. a. lieset anstatt ἐθνῶν) nach der Vorschrift Christi Matth. 10, 8: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε! Vgl. in Betreff unseres Apostels noch 1 Cor. 9, 18; 2 Cor. 11, 37 ff.; 12, 16 ff. Gut erinnert Olshausen, daſs sich Paulus vielleicht deshalb bewogen gefunden, dies den Thessalonichern ins Gedächtniss zurückzurufen, weil diese in Folge krankhafter und schädlicher Aufregung angefangen hatten, ihre Handwerke zu verlaſsen (1 Thess. 4, 4; 5, 14; 2 Thess. 3, 8). — Μνημονεύετε γὰρ — τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον κ. τ. λ.. Ueber κόπος vgl. zu cp. 1, 3; es ist hier wohl nicht bloſs von den Handarbeiten zu verstehen (1 Cor. 4, 11), welche Beschränkung durch den Context nicht geboten wird, sondern allgemeiner von den mühseligen Anstrengungen und schweren Arbeiten, welche auch die apostolische Dienstführungen mit sich brachten. Vgl. 2 Cor. 6, 5; 11, 23, 27; 2 Thes. 3, 8; und Bunsen zu Ignatius ad Polycarp. cp. 1. p. 34. — Der folgende Ausdruck μόχθος ist stärker als κόπος. Der wiederholte Artikel hält beide Begriffe mit Nachdruck auseinander, vgl. Winer's Gr. p. 146 f.. μόχθος verwandt mit μόγος und wahrscheinlich auch mit ἄχθος bezeichnet die leibliche und geistige Anstrenguug, Mühe, namentlich Kampfesmühe, sodann Mühsal und Mühseligkeit. Hesychius erläutert μόχθος durch πόνος und κακοπάθεια. So steht der Ausdruck von den kampfvollen Arbeiten des Hercules, Soph. Trach. 1081 (nach Wunder): ἄλλων τε μόχθων μυρίων ἐγευσάμην. Im Buch

der Weisheit cp. 10, 11 sind die beschwerlichen Dienste, die Jacob dem Laban zu leisten hatte, (namentlich 1 Mos. 31, 39—42) und welche Ursache seines künftigen Wohlstandes wurden μόχθοι genannt. Beide Begriffe κόπος und μόχθος kommen öfter neben einander und auf sich bezogen vor, vgl. 2 Cor. 11, 27: ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ; auch 2 Thess. 3, 8: οὐδὲ δωρεὰν ἄρτον ἐφάγομεν παρά τινος, ἀλλὰ ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νύκτα καὶ ἡμέραν ἐργαζόμενοι, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν. Nach Bretschneider lexic. s. v. zeigen κόπος καὶ μόχθος in dieser Verbindung an „omnis generis labores vel calamitates graviores, quibus vexabatur apostolus." — Wie ununterbrochen und mühsam seine Arbeit und Mühsal gewesen, giebt Paulus in den folgenden Worten an: νυκτὸς γὰρ καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι κ. τ. λ.. Die Partikel γὰρ fehlt in den Codd. A D * F. G. 23., in der Vulgata und bei Chrysostomus; ist von Mill und Bengel verworfen, und von Griesbach und Tischendorf im Texte gestrichen. de Wette will γὰρ in Schutz nehmen, theils weil die Beglaubigung nicht stark genug sei, theils weil zwar die Einschiebung dadurch erklärt werden könne, dafs man die Rede gefügiger machen wollte, aber auch die Auslafsung dadurch, dafs die Wiederholung derselben mifsfiel. Allein γὰρ ist unnöthig und mufs getilgt werden. Denn nach den Gesetzen der Sprache darf diese Partikel fehlen, da das Asyndeton in der Epexegese bekanntlich ganz an seinem Orte ist, vgl. Winer's Gr. p. 682; die Conjunction verdankt ihren Ursprung entweder dem γὰρ zu Anfange des Verses oder der üblichen Gewohnheit der Abschreiber und Ausleger, asyndetisch vorgetragene Epexegesen durch eingefügte Partikeln als solche kenntlich zu machen. — νυκτὸς καὶ ἡμέρας. So nach cp. 3, 10; 1 Timoth. 5, 5; Marc. 5, 5; auch νύκτα καὶ ἡμέραν 2 Thess. 3, 8 und Luc. 2, 37. Sonst finden wir ἡμέρας καὶ νυκτὸς Luc. 18, 7; Apg. 9, 24; Apoc. 4, 8; 7, 15; 14, 11; 20, 11. Die Apocalypse stellet consequent ἡμέρας voran und bindet sich namentlich an die hebräische Formel יוֹמָם וָלָיְלָה (Jer. 16, 13; 8, 23; 33, 25), für welche Jer. 14, 17 auch das Umgekehrte vorkömmt. Lucas, Marcus wie auch Paulus beobachten hierin keinen festen Sprachgebrauch. Ebenso ist es bei den Griechischen Schriftstellern von Homer an, vgl. Hom. Il. 23, 186: ἤματα καὶ νύκτας.

Xenoph. Anab. 7, 6, 9: καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν, und mehr Beispiele beider Stellungen bei Bornemann Scholia p. 27; Lobeck Paralipom. p. 62 f.. Auch im Lateinischen treffen wir beide Wortstellungen an, diem noctemque Cornel. Nep. Themist. 9, 7; noctes diesque Cicero de fin. 1, 16, 51; de orat. 1, 16, 260; Caesar de bell. Gall. 5, 38, 1; auch die noctuque Sallust. Jugurth. 44, 5. Hier ist jedoch zu bemerken, dafs nox überall nur dann zuerst steht, wann die Nacht besonders hervorgehoben werden soll. Vgl. Heindorf zu Horat. Satyr. 1, 1, 77; und besonders Ramshorn's Lateinische Gr. 2 Th. §. 200. III. c. Ueber den Unterschied des Genitivs und Accusativs vgl. besonders Kühner's Gr. Gr. 2 B. p. 219. Uebrigens ist Nacht und Tag Bezeichnung aller Zeit und steht für unabläfsig, ἀδιαλείπτως cp. 5, 17; 2 Cor. 3, 8; oder διαπαντὸς 2 Thess. 3, 16; Hebr. 9, 6. Ebenso sind bei den Hebräern Morgen und Abend poetische Bezeichnung aller Zeit. wie Genes. 49, 27; Ps. 55, 18; Jes. 5, 11; Cohel. 11, 6. — Das Verbum ἐργάζεσθαι im Gegensatze von ἀργεῖν hat an und für sich die Bedeutung von ἔργα ποιεῖν und ist das constante Wort für „arbeiten" (2 Thess 3, 8; Apg. 18, 3; Hom. Il. 14, 469; Od. 14, 272 u. a. m.). In den Paulinischen Briefen steht ἐργάζεσθαι ganz besonders von den Handarbeiten des Apostels zum Bruderwerk, worüber wir auch sonst Erklärungen von ihm selbst haben, vgl. 2 Cor. 11, 7; 1 Cor. 9, 6. 1 Cor. 4, 12 sagt Paulus ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσί. Bekanntlich nährte sich der Apostel als Zelttuchmacher (σκηνοποιὸς Apg. 18, 3). Ganz willkührlich ergänzen bei ἐργαζόμενοι einige Ausleger ἦμεν, da doch das Participium eng zusammengehört mit dem nachfolgenden ἐκηρύξαμεν. — Das Folgende enthält den Grund, warum der Apostel Nacht und Tag arbeitet, nämlich πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν. Ueber die Construction von πρὸς τὸ mit dem Infinitiv von der Absicht vgl. 2 Cor. 3, 13: πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ κ. τ. λ.; Matth. 6, 1: προσέχετε τὴν ἐλεημοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς, und besonders Winer's Gr. p. 382. Ganz anders mufs πρὸς τὸ mit dem Infinitiv erklärt werden Matth. 5, 28: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς κ. τ. λ.; hier kann πρὸς τὸ nicht sein ita ut, sondern: auf Veranlassung oder „zufolge defsen, dafs er ihrer begehrt." Vgl. Matthiae Gr. Gr. 2 B. p. 1388. — Das Verbum ἐπιβαρεῖν, das

im N. T. nur noch 2 Thess. 3, 8; 2 Cor. 2, 5 gelesen wird und wofür Paulus sonst einmal καταβαρεῖν gebraucht (2 Cor. 12, 16), gehört der spätern Gräcität an und findet sich erst seit Dionys. v. Halicarnaſs. Vgl. die Beispiele bei Pape, Handwörterbuch s. v.. — Die Partikel μὴ steht vor ἐπιβαρεῖν „quoniam consilium hic innuitur, quod in cogitatis apostoli solis inesset." Pelt. — ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. κηρύσσειν *) wird wie das Hebräische קָרָא gebraucht vom Predigen und steht immerdar von der lauten Verkündigung. In der Bedeutung laut, öffentlich ausrufen treffen wir κηρύσσειν auch bei den classischen Schriftstellern an, vgl. Thuc. 1, 27: ἀποικίαν ἐκήρυσσον und dazu die Bemerkung von Krüger Der Plural ἐκηρύξαμεν ist einzig auf Paulus zu beziehen, der sich auch κῆρυξ καὶ ἀπόστολος nennt (1 Timoth. 2, 6). Gal. 2, 2; 5, 11 schreibt der Apostel κηρύσσω, dagegen 1 Cor. 1, 23; 15, 11; 2 Cor. 4, 5 κηρύσσομεν. Beachtenswerth erscheint die Construction κηρύσσειν εἰς, wo bei εἰς, welches nicht für ἐν steht, aber auch nicht mit Flatt durch „inter" erklärt werden darf, die Vorstellung der Richtung festzuhalten ist, ich verkündigte das Evangelium in euch hinein. Vgl. Marc. 1, 39: καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν d. i. verkündigend das Evangelium in ihre Synagogen hinein. Marc. 13, 10: εἰς τὰ ἔθνη κηρυχθῆναι. Aehnliche Construction haben wir 1 Petr. 1, 25: τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς. Luc. 24, 47: καὶ κηρυχθῆναι εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Joh. 8. 26: ταῦτα λέγω εἰς τὸν κόσμον. Bei den Classikern sind zu vergleichen die bekannten Ausdrucksweisen: ἐς τὸν δῆμον λέγειν (Thuc. 5, 45); εἰπεῖν τι εἰς τὴν στρατίαν (Xenoph. Anab. 5, 6, 37); εἰςαγγέλλειν τι εἰς τὴν βουλὴν (Isocrat. de Big. p. 348), und mehr Beispiele bei Matthiae Gr. Gr. 2 B. §. 578 c. p. 1346, und Winer Gr. p. 241. Auch bei den Lateinern findet sich dieselbe Construction, vgl. Tacit. Ann. 4, 56: in concionem nuntiatum foret; Lactant. de mort. pers. 46: nuntiatur in castra. —

*) Im Chaldäischen entspricht das ihm ganz verwandte כְּרַז (Dan. 5, 29), verwandt mit dem Sanscrit. kruç, daher כָּרוֹז der Herold. Bei den christlichen Arabern bedeutet das Verbum laut ankündigen = predigen, und كارز ist der Prediger, كرازة = κήρυγμα die Predigt.

Vs. 10—12. Paulus handelt nun von seinem Betragen überhaupt und von der Erfüllung seiner Lehrerpflicht insbesondere. Indem sich der Apostel bemüht, seine völlige Lauterkeit recht gewifs zu machen, ruft er Vs. 10 die Gläubigen selbst und zu noch gröfserer Versicherung auch Gott zu Zeugen auf, dafs er ganz untadelig das Evangelium verkündigt habe. Die Worte lauten: ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεὸς κ. τ. λ.. „Iterum Dei et eorum testimonio ad suam integritatem asserendam utitur: ac Deum quidem conscientiae, illas vero rei compertae testes facit." Calvin. Vgl. noch Theodoret.: τοῦ δὲ θεοῦ τὴν μαρτυρίαν προςτέθεικεν, ἐπειδὴ τοῖς ἀνθρώποις δῆλα τὰ ὁρώμενα μόνα, τῷ δὲ θεῷ καὶ τὰ τοὺς ἀνθρώπους λανθανόμενα. — Gott und die Thessalonicher sind Zeugen, fährt Paulus fort, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν. Hier haben wir besonders die drei Adverbia, welche synonymisch gebraucht sind und durch deren Häufung nur der Begriff des Sittlichen verstärkt werden soll (vgl. ähnlich Röm. 7, 12), näher ins Auge zu fassen. Das Adverbium ὁσίως, welches nur hier im N. T. gelesen wird, findet sich häufiger bei den Classikern, namentlich auch in Verbindung mit δικαίως, vgl. Jacobitz und Seiler Handwörterbuch der Gr. Sprache, s. v.; Joseph. antiq. 6, 5, 5: ὁσίως καὶ δικαίως τὰ τῆς πόλεως πράττειν; Sapient. 6, 10. Das Adjectivum ὅσιος kommt in Bezug auf Personen bei Griechen verhältnifsmäfsig selten vor, vgl. Xenoph. Anab. 2, 6, 25; Ages. 3, 5: ὅσιόν τε καὶ πιστόν, häufiger aber im Hellenistischen für: fromm, gottesfürchtig, pius im Verhältnisse zu Gott; LXX meistens für חָסִיד, besonders oft im Psalter, namentlich in der Verbindung die ὅσιοι Gottes, des Herrn חֲסִידֵי יְהוָה (Ps. 30, 5; 31, 24; 37, 28 u. a. m.) Demnach bedeutet ὅσιος gottesfürchtig"; ὅσιος heifst derjenige, welcher seine Pflichten gegen Gott erfüllt, im Gegensatze zu dem δυσσεβής. Es fragt sich nun, ob auch Paulus ὅσιος in dieser Bedeutung gebraucht hat. Wir finden bei ihm ὅσιος in enger Verbindung mit δίκαιος Titus 1, 8: δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι — σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ. Diese Stelle giebt noch keine nähere Auskunft über den Gebrauch des Wortes bei dem Apostel; entscheidend aber ist 1 Timoth. 2, 8 (: βούλομαι οὖν προςεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ δι-

ἀλογισμοῦ) ὁσίους wegen der nähern Bestimmung χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. Zu vergleichen ist ferner Hebr. 7, 26, wo Christus als ἀρχιερεὺς bezeichnet wird ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος. An diesen Stellen kann ὅσιος nicht die Bedeutung „fromm, gottesfürchtig" haben, vielmehr läſst sich nur der Begriff der Reinheit und Heiligkeit als der in den Context passende denken. Die Bedeutung „einer heiligen Reinheit" paſst für alle Stellen bei unserm Apostel, also auch in der unsrigen. 1 Joh. 3, 3 finden wir ἁγνὸς καὶ δίκαιος, wo ἁγνὸς mehr einen Zustand, das Resultat des mehr thätig und positiv gedachten δίκαιος ausdrückt; es ist der Zustand der sittlichen Reinheit vor der Sünde. — καὶ δικαίως. „δίκαιος dicitur vel de re vel de persona, in qua nec abundat aliquid nec deficit, quae muneri suo par est, numeris suis absoluta." Ruhnkenius bei Kühner ad Xenoph. Memorab. p. 431 Gewöhnlich sagt man, δίκαιος bezeichne das pflichtmäſsige Verhalten gegen die Mitmenschen, nach der bekannten Stelle bei Plato Gorg. p. 507. B. καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι᾽ ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Vgl. weiter Chariton. 1, 10: πρὸς ἀνθρώπους δίκαια καὶ πρὸς θεοὺς ὅσια. Philo: ὁσιότης μὲν πρὸς θεὸν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους θεωρεῖται. Siehe auch Tittmann de synonymis in N. T. p. 25. Röm. 5, 7 verbindet Paulus δίκαιος und ἀγαθὸς, wo δίκαιος ist ein rechtschaffener Mann, der kein Unrecht thut, ἀγαθὸς ein edler, gütiger Mann, ein liebevoller Menschenfreund, der Allen Gutes erweist. Wo Johannes δίκαιος oder δικαιοσύνη gebraucht, bezeichnet es die Unsträflichkeit des Handelns (1 Joh. 2, 29; 3, 7, 10); und besonders bemerkenswerth ist, daſs gerade Christus bei ihm das Prädicat ὁ δίκαιος hat (1 Joh. 2, 29; 3, 7). Vgl. die ausführliche Entwicklung des Begriffs bei Rückert, Commentar zum Briefe Pauli an die Römer. 1. B. p. 47 ff. — καὶ ἀμέμπτως. Das Adverbium findet sich nur noch einmal im N. T. und zwar bei Paulus Thess. 5, 23: ἀμέμπτως τηρηθείη. Das Adjectiv ἄμεμπτος ist echt Griechisch, aber auch im Hellenistischen gebräuchlich, LXX ausser Genes. 7, 1 nur im Hiob für טָהוֹר, בַּר, תָּמִים, תָּם, im N. T. 1. Thess. 3, 13; Luc. 1, 6; Philipp. 2, 15; 3, 6; Hebr. 8, 7; es bezeichnet „tadellos, makellos, unbescholten, woran man nichts aussetzen kann, überhaupt vollkommen iu seiner Art und alle

Anforderungen erfüllend." Bei den Classikern ist ἀμέμπτως häufig im Gebrauch; vgl. Xenoph. Cyrop. 7, 3, 10: ἀμέμπτως τετέλευκε d. i. gegen seinen Tod ist nichts zu sagen; Plutarch. comp. Ages. c. Pomp. 1: οὐκ ἀμέμπτως τὰ πρὸς θεοὺς d. h. auf eine Weise, die in religiöser Hinsicht nicht tadelfrei ist. Mehr Beispiele siehe bei Rost ausführl. Wörterbuch d. Griech. Sprache. p. 225. — Mit Unrecht behauptet Schott, die Adverbia ὁσίως, δικαίως, ἀμέμπτως ständen für die entsprechenden Adjectiva. Dann γίγνεσθαι darf und kann nicht (wie nicht selten auch εἶναι) als bloſse Copula angesehen werden, sondern schlieſst den Begriff in sich, „sich verhalten, bestehen, comparatum esse." Vgl. Krügers Gr. Sprachlehre §. 62, 2. Anm. 2 u. 3 p. 269, und besonders Winers Gr. p. 547. — ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν κ. τ. λ. Ueber οἱ πιστεύοντες vgl. zu cp. 1, 7. Pelt billigt Theodoret's Meinung, ὑμῖν πιστεύουσιν stehe deſswegen, weil der Apostel nicht auf Alle, sondern nur auf die Gläubigen Rücksicht nehme, gegen die er sich ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως bewiesen habe. Will man diese Auffaſsung genau nehmen, so würde in des Apostels Worten versteckt liegen, daſs er sich gegen die Nichtgläubigen auch nicht unsträflich bewiesen habe. Eine solche Voraussetzung darf aber nicht stattfinden; vielmehr muſs ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν aufgelöst werden „euch, als ihr Gläubige wurdet", wie dies auch im Folgenden liegt. —

Vs. 11. Um seine Untadelhaftigkeit zu bestätigen, führt der Apostel mit Berufung auf die Erfahrung der Thessalonicher insbesondere die aus väterlicher Liebe flieſsende Sorgfalt an, mit welcher er einen Jeglichen von ihnen ermahnt habe. Καθάπερ οἴδατε ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ κ. τ. λ.. Mit καθάπερ οἴδατε beruft sich Paulus auf die eigene praktische Erfahrung seiner Leser, vgl. zu cp. 1, 3. καθάπερ ist eine echt griechische Form; sie findet sich im N. T. auſser in den Paulinischen Schriften nur Hebr. 4, 2 und 5, 4. Vgl. zu cp. 3, 6. Wie hier beginnt καθάπερ καὶ den Satz Röm. 4, 6; Gal. 3, 6. — Die Redensart εἷς ἕκαστος erscheint als gut-griechisch bei Plato Soph. 253. D.; Protag. 332, C.; im N. T. Luc. 4, 40; 16, 5; Apg. 2, 3, 6; 17, 27; 20, 31; 21, 26; 1 Cor. 12, 18; Ephes. 4, 7; und entspricht in der Bedeutung „ein Jeder Einzeln" genau dem Lateinischen unus quisque „ita ut nemo excludatur." Pelt.

Treffend daher Chrysostomus: βαβαὶ ἐν τοσούτῳ πλήθει μηδένα παραλιπεῖν, μὴ μικρὸν, μὴ μέγαν, μὴ πλούσιον, μὴ πένητα. — ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ. Das Vaterbild ist hier in einem andern Sinne gebraucht, als Vs. 7. das Bild der nährenden Mutter. Dafselbe Bild vom Vater und Sohne findet sich schon bei Homer Odyss. 1, 300—308, wo Telemachos zu der in Gestalt des Mentes erschienenen Pallas Athene am Schlufse spricht:

„Wahrlich du hast, o Fremdling, so recht wohlmeinend gesprochen,
„Gleich wie der Vater zum Sohn, und ich will Dies nimmer vergessen."

In den folgenden Participien παρακαλοῦντες — καὶ παραμυθούμενοι κ. τ. λ. werden die Hauptmomente des Vaterbildes angegeben. Die Häufung von Synonymen scheint nur zur Verstärkung des Gedankens zu dienen (vgl. Ephes. 1, 19). Zu den Participien ist weder ἦμεν noch ἐγενήθημεν (Vs. 10) zu suppliren, sondern sie stehen anacoluthisch. Der Apostel verläfst nämlich, indem er seine Rede in Participien fortsetzt, die angefangene Construction, wodurch eine nicht selten vorkommende Art von Anacoluthen entsteht, worin die Participia als Nominative folgen. Vgl. Winer's Gr. §. 46, 2 p. 399. — Zu παρακαλεῖν vgl. oben Vs. 3, hier steht das Verbum in der Bedeutung der Tröstung und Erquickung, der Ermahnung, sittlichen Anregung des Gemüths, die sich vielleicht unter den Begriff der geistigen Erhebung bringen lafsen, insofern dieselbe nicht sowohl Thätigkeit, als erhabener Zustand ist. Die Tröstung und Stärkung von Seiten des Apostels ist vornämlich Förderung der Lebendigkeit des Glaubens; der Begeistrung und des Muthes im Glauben; dazu wird das Gemüth erhoben, wenn mit der Predigt des Evangeliums sich die willige Aufnahme verbindet und der Glaube in der Gemeinde in einem neuen Leben sich offenbart. — παραμυθεῖσθαι bei Griechischen Schriftstellern ursprünglich: „zureden, um zu ermuntern und zu trösten." Vgl. Plato de legg. 2, 666. A: πῶς οὖν αὐτοὺς παραμυθησόμεθα προθύμους εἶναι. Alcid. sophist. 675, 1: παραμυθεῖσθαι τοὺς δυστυχοῦντας. Thucyd. 2, 44; Eurip. Orest. 298. In gleicher Bedeutung wird das Verbum im N. T. gebraucht; vgl. 1 Thess. 5, 14; Joh. 9, 19; 11, 31. Darnach bedeutet παραμυθία (einmal im N. T. 1 Cor. 14, 3) und παραμύθιον

(ebenfalls nur einmal Philipp. 2, 1, wo παραμύθιον ἀγάπης dem σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοὶ entspricht und daher nicht unbestimmt Zureden, sondern bestimmt Tröstung zu fassen ist) Zusprache, freundliche Ansprache ans Herz, um die Unruhe des Gemüths zu beschwichtigen, also zwar von der παράκλησις nicht sehr verschieden im Erfolg, aber doch in der Weise seiner Herbeiführung. Im Hebräischen kann für παραμυθεῖσθαι verglichen werden דַּבֵּר עַל לֵב, Jer. 50, 2: Sprecht Jerusalem Muth ein." Wie an unserer Stelle παρακαλεῖν und παραμυθεῖσθαι, so finden wir παράκλησις und παραμυθία verbunden 1 Cor. 14, 3: ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. —

Vs. 12. Die folgenden Worte, welche sich noch eng an Vs. 11 anschliessen, lauten in der Recepta: καὶ μαρτυρούμενοι κ. τ. λ.. Das Verbum μαρτυρεῖν bedeutet Zeuge sein, bezeugen, bekennen; ebenso das Medium, vgl. Lucian de sacrific. 10: μαρτυρεῖται τὴν οἰκειότητα τῷ ὀνόματι. Das Passivum μαρτυροῦμαι s. v. a. ich erhalte ein (besonders ein gutes) Zeugnifs, es wird von mir bezeugt, kommt bei Classikern nicht vor, findet sich aber in der Apostelgeschichte, bei Paulus (aufser 1 Timoth. 5, 10, nur Röm. 3, 21) und besonders im Briefe an die Hebräer (cp. 7, 7, 17; 11, 2, 4, 5, 39). Nach der angegebenen Bedeutung kann μαρτυρεῖσθαι an unserer Stelle nicht die richtige Lesart sein. Zwar meint Bretschneider lexic. s. v. μαρτυρεῖσθαι sei gesetzt „e soloecismo" pro μαρτύρεσθαι; und Wahl Clavis tom. II. p. 51 sagt: „permulatur μαρτυροῦμαι cum διαμαρτύρομαι, observo, obtestor deo graviter admonente." Allein beider Männer Ansichten sind unhaltbar. Weit richtiger lesen wir nach den Handschriften D**E, 23, 46, 72, 73 und Chrysostomus mit Rinok (Lucubratio critica in Acta Apostolorum, epistolas Catholicas et Paulinas. Heidelb. 1830. p, 91), Schott nnd de Wette μαρτυρόμενος.*) μαρτύρεσθαι als Deponens medii bezeichnet bei

*) Ebenso ist Apg. 26, 22 statt der Recepta: μαρτυρούμενος μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ nach Codd. A B G, 1, 15 mit Bengel, Rinck, Lachmann und Tischendorf zu lesen: μαρτυρόμενος μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ. Denn obgleich μαρτυρεῖσθαι, wie bemerkt worden, in der Apost. passivisch vorkommt, so ist doch der Gedanke: „als einer der von Klein und Grofs bezeugt wird d. h. der von Jung und Alt ein gutes Zeugnifs hat", selbst

den Griechen: ich lasse für mich zeugen, sodann zu Zeugen anrufen, als Zeugen anführen; bei spätern Schriftstellern hat das Verbum eine allgemeinere Bedeutung „mit Nachdruck behaupten, bittend beschwören." Die Bedeutung des μαρτύρεσθαι „bittend beschwören" hat schon Raphel. mit Belegen aus Polybius hinlänglich erwiesen. Vgl. Raphel. Annotatt. Polyb. p. 541. Bei Thucydides heifst es 6, 80, 3: δεόμεθα δὲ καὶ μαρτυρόμεθα ἅμα κ. τ. λ.; und 8, 53, 2 nach der von Dukker wiederhergestellten Lesart μαρτυρομένων καὶ ἐπιθειαζόντων μὴ κατάγειν κ. τ. λ.. Demnach ist „bittend beschwören" die richtige Erklärung des Wortes an unserer wie an allen andern Stellen wo es bei Paulus vorkömmt. Vgl. Gal. 5,3: μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι, wo Meyer p. 178 mit Unrecht μαρτύρομαι im Sinne von μαρτυροῦμαι gesagt sein läfst. Ephes. 4, 17: τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, wo μαρτύρομαι zur Verstärkung des λέγειν dient. Theodoret. haeret. fab. 5, 27 lieset anstatt μαρτύρομαι an der Epheserstelle διαμαρτύρομαι. Vgl. noch Testam. XII Patriarch. p. 520: ἐπιμαρτύρομαι ὑμῖν τὸν θεὸν τοῦ μὴ πορευθῆναι. — Der Zweck der väterlichen, besondern, unausgesetzten Erinnerungen des Apostels an die Thessalonicher war der heilige Wandel. Die Worte lauten: εἰς τὸ περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.. Ueber εἰς τὸ mit nachfolgendem Infinitiv zur Angabe des Zweckes, vgl. 1 Cor. 10, 6: ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν; 1 Cor. 9, 18: εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι; 2 Cor. 4, 4: εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι, und besonders Winer's Gr. p. 382. — Das Verbum περιπατεῖν steht hier bekanntlich in seinem metaphorischen Gebrauche, und bezieht sich nicht blofs auf das Thun, sondern auch auf die Gesinnung, das Wünschen und Trachten. Die Ansicht, dafs περιπατεῖν ins neutestamentliche Idiom zunächst aus dem Hebraeischen הָלַךְ übergegangen und reiner Hebraismus sei, ist bereits durch Raphel beschränkt, indem derselbe zu Coloss. 1, 10 gezeigt hat, dafs es

minder schicklich, da Paulus von Vielen verleumdet wurde. Wenn Meyer zu Apg. p. 318 aber meint, die Lesart μαρτυρόμενος habe den Verdacht, durch Verkennung der Dativstructur des Passivi als Correctur entstanden zu sein, so hat bereits de Wette dagegen mit Recht erwidert, dafs die Erklärung in Ansehung des Dativs (vgl. Matth. 5, 21) die Analogie von Apg. 10, 22; 16, 2; 22, 12 gegen sich habe. —

in demselben Sinne auch bei den Griechen vorkömmt. Ganz synonym mit περιπατεῖν, welches überhaupt die äufsere Erscheinung des ζῆν ist, und ebenfalls in der gleichen metaphorischen Bedeutung des Wandelns in moralischer Beziehung finden wir im N. T. πορεύεσθαι (Röm. 13, 12 und dazu Fritzsche); στοιχεῖν (Apg. 21, 24; Gal. 5, 25); ἀναστρέφειν (2 Cor. 1, 11). — Wie dieses Wandeln beschaffen sein müfse, drücken die folgenden Worte aus ἀξίως *) τοῦ θεοῦ. Aehnlich sagt der grofse Apostel Coloss. 1, 10: περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου, wo Anselmus, Erasmus und Pelagius unter κύριος mit Berufung auf unsere Stelle Gott verstehen wollen. Allein nach Paulinischem Sprachgebrauche mufs unter κύριος nicht Gott, sondern immer Christus angenommen werden, auf welchen das Wort denn auch von den meisten Auslegern bezogen wird. Christi würdig handeln, heifst nun nichts anderes, als so wandeln, wie es sich für den, der ihn als sein Jünger für seinen Herrn anerkennt, geziemt. Gottes würdig handeln, heifst, nach alttestamentlicher Ausdrucksweise zu reden, deu Weg Jahve's wandeln. *) Der Weg Jahve's ist aber

*) Die Verbindung des Adverbiums ἀξίως mit dem Genitiv findet sich eben sowohl bei den Griechischen Classikern als in den Schriften des N. T.. Vgl. Demosthen. Olynth. I. 5, 2: ἐξεληλυθότων ἡμῶν ἀξίως τῆς πόλεως. Olynth. II. 9. 3: χαλεπόν ἐστι τὴν σὴν φύσιν ἀξίως τῶν ὑπαρχόντων διελθεῖν. Thucyd. 3, 39, 5: κολασθήτωσαν δὲ καὶ νῦν ἀξίως τῆς ἀδικίας. Xenoph. Memor. 4, 5, 9: καὶ ἥδεσθαι ποιεῖ ἀξίως μνήμης ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις. Aeschines advers. Ctesiph. 260 (p. 432 ed. Bremi): εἰ μὲν καλῶς καὶ ἀξίως τοῦ ἀδικήματος κατηγόρηκα. Eurip. Medea 562: παῖδας θρέψαιμ' ἀξίως δόμων ἐμῶν, mehr Beispiele bei Raphel Polyb. p. 570 f. und bei Matthiae Gr. Gr. 2 B. p. 843. Aus dem N. T. vgl. Röm. 16, 2: ἀξίως τῶν ἁγίων; Ephes. 4. 1: ἀξίως τῆς κλήσεως περιπατῆσαι. Philipp. 1, 27: ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε; 3. Joh. 6: ἀξίως τοῦ θεοῦ. —

*) Dem Ausdruck ἀξίως τοῦ θεοῦ περιπατεῖν kann wohl an die Seite gestellt werden εὐαρεστεῖν τῷ θεῷ (Hebr. 11, 5), wodurch die LXX die Formel הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים (Gen. 5, 21) wiedergeben: mit Gott wandeln d. h. in Gemeinschaft mit ihm als sein Diener und nach seinem Wohlgefallen Ebenso steht die Hebr. Formel Gen. 6, 9 in Beziehung auf den Noah. Es bezeichnet da auch die Griechische Formel nicht blofs den passiven Begriff: Gott wohlgefallen, sondern zugleich den activen: Gottes Wohlgefallen sich durch den Wandel erwer-

der Weg, auf welchem er will, daſs die Menschen wandeln sollen, die Gott wohlgefällige Lebensweise. Vgl. Jesaj. 2, 3.

„Und hingehen werden viele Völker und sagen:
Kommt! laſst uns hinaufziehen zum Berge Jahve's,
Zum Haus des Gottes Jakobs,
Daſs er uns lehre seine Wege,
Und wir wandeln auf seinen Pfaden."

Vergl. noch Jesaj. 53, 6; und Polycarp. epist. ad Philipp. cp. 5 (p. 264 ed. Hefele): εἰδότες οὖν, ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται, ὀφείλομεν ἀξίως τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ καὶ δόξης περιπατεῖν. Durch Reinheit des Herzens und Lauterkeit des Handelns wandelt der Mensch seines Gottes würdig. Coloss. 2, 6 bedient sich Paulus der Redeweise: περιπατεῖν ἐν Χριστῷ, wodurch ein solcher Wandel mit Christus bezeichnet wird, daſs Christus das alleinige Princip des Lebens ist, d. h. sein Leben so führen, daſs man sich als von Christus ganz durchdrungen und belebt zeigt. — Zu τοῦ θεοῦ fügt der Apostel noch nachdrücklich den erklärenden und Gott näher bestimmenden Zusatz hinzu: τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. In der Verbindung, in welcher diese Apposition τοῦ καλοῦντος κ. τ. λ. mit dem vorhergehenden εἰς τὸ περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ steht, liegt in derselben ein kräftiges Motiv zum ernsten heiligen Wandel angedeutet: würdig zu wandeln des Gottes, der euch aus Liebe so Herrliches bereitete, also den wieder zu lieben, der euch zuerst geliebt hat. Gott wird unter dem Prädicat ὁ καλῶν aufgeführt, um dieses sein Berufen als den ausschlieſslichen Grund des Eintritts in das Gottesreich hervorzuheben. Ueber καλεῖν, welches den göttlichen Willensact ausdrückt, durch welchen wir zum Heilsbesitze eingeladen werden, vergl. meine Bemerk. zu cp. 4, 7. Gott ist überall der, welcher die Menschen zur Erkenntniſs ruft und sie einladet, das bereitete Heil anzunehmen, ὁ καλῶν oder ὁ καλέσας (Röm. 9, 11; 1 Cor. 1, 9; 7, 15; Gal. 1, 6, 15; 2 Timoth 1, 9, wo das καλεῖν durch das hinzugesetzte κλήσει ἁγίᾳ in seiner hohen Be-

ben, Gott wohlgefällig wandeln; ebenso das Verbum mit ἐναντίον, ἐνώπιον θεοῦ (הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֱלֹהִים) Gen. 17, 1; 24, 40; 18, 15; Ps. 116, 19, und öfters. —

deutsamkeit nochmals mit Nachdruck hervorgehoben wird; ὁ γνωρίσας Ephes. 1, 9; 3, 3, 5; Coloss. 1, 27; ὁ ἀποκαλύψας Gal. 1, 16; 3, 23; 1 Cor. 2, 10; Ephes. 3, 5). Vgl. Leonhard Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs. Zürich 1834. p. 281; und deſsen Commentar über d. Brief an die Galater. Zürich 1833. p. 13. Die Einladung und Berufung zum Messiasheile, zum Himmelreiche geschieht sonst nach des Apostels constanter Vorstellungsweise von Gott dem Vater (Röm. 8, 30; 9, 24; 1 Cor. 1, 9; 7, 15, 17; 2 Thess. 2, 14; 2 Timoth. 1, 9) durch die Verkündiger des Evangeliums (Röm. 10 14). Nur Röm. 1, 6 (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ) könnte scheinen, als ob die Berufung Christo, dem stellvertretenden Regenten der Theocratie, zugeschrieben werde. Allein es muſs wohl Ἰησοῦ Χριστοῦ an dieser Stelle nicht sowohl als Genitivus caussae, sondern als Genitiv der Angehörigkeit gefaſst, und der Sinn demnach umschrieben werden: die von Gott Berufenen, welche Jesu Christo angehören. — Gott ruft die Christen εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. Aeltere und neuere Ausleger, selbst Olshausen, haben βασιλεία καὶ δόξα als ἓν διὰ δυοῖν für βασιλεία ἔνδοξος auffaſsen wollen, aber mit groſsem Unrechte, weil beide Ausdrücke gerade an dieser Stelle in ihrer vollsten und tiefsten Bedeutung stehen. Was zunächst den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ betrifft, so findet sich derselbe, wie auch die Vorstellung von einem Reiche Gottes oder Christi bei allen Aposteln. *) Christus selbst hat weder die Idee noch den Ausdruck erst eingeführt. Ein Gottesreich, d. h. ein gegliedertes Gemeinwesen, welches sein Princip im Willen des persönlichen Gottes hat, war schon in der Theocratie Israels gegründet worden, doch so, daſs dasselbe sich auf eine natürliche Bestimmtheit, die nationale Particularität, abgrenzte, das bürgerliche Leben unmittelbar zum religiösen machte, die religiöse Wahrheit durch das Sym-

*) Da der Rabbinische Sprachgebrauch überaus häufig den Terminus Himmel der Benennung Gott substituirt (Luc. 15, 21), so findet sich in Rabbinischen Schriften häufiger noch die Erwähnung מַלְכוּת שָׁמַיִם als des מַלְכוּת אֱלֹהִים, und so auch z. B. fast constant bei Matthäus βασιλεία τῶν οὐρανῶν, während die andern Evangelisten ohne Ausnahme βασιλεία τοῦ θεοῦ haben. Doch kommt dieser letztere Ausdruck auch bei Matth. vor (6, 33; 12, 28; 13, 43; 21, 31, 43; 26, 29).

bol, das religiöse sittliche Leben durch das gebietende Gesetz vermittelte. Die Verklärung und Vollendung des alttestamentlichen Gottesreiches kommt zu Stande in dem Messias, der als sichtbarer Stellvertreter Gottes eintritt. Unter ihm wird das particulare Gottesreich „Weltreieh", welcher Begriff mehr oder weniger vergeistigt gefaſst wird, und die Heiligen nehmen sammt ihrem Könige das Königreich ein, das kein Ende hat (Dan. 7, 14, 18, 22). Insofern nun die volle Verwirklichung des Gottesreichs in jener meſsianischen Zukunft lag, wo Gott durch einen sichtbaren Vertreter das Reich übernehmen würde, erhielt das vollendete Gottesreich vorzugsweise den Namen βασιλεία τοῦ θεοῦ; in diesem Sinne wurde damals von Vielen die βασιλεία τοῦ θεοῦ erwartet (Luc. 17, 20; 19, 11; 23. 52); in diesem Sinne wurde ihr Nahesein von Johannes dem Täufer verkündigt (Matth. 3, 2). Vgl. Tholuck's Auslegung der Bergpredigt. p. 82 — 91, und Fritzsche ad Matth. cp. 3, 2. Christus im Bewusstsein seiner Messianität verkündigt, daſs das mit ihm erwartete Gottesreich da, doch zugleich auch, daſs es ein zukünftiges sei; ebenso die Apostel. Das Reich Gottes ist nun in Wahrheit das durch Christum in der Menschheit geoffenbarte und in dem heiligen Geiste seiner Lehre und Gemeinde fortbestehende messianische Reich, welches demnach in und mit Christo bereits zum wirklichen Bestehen gelangt ist, aber in seiner vollendeten Gestaltung und hiermit verbundenen Ueberwindung aller feindlichen Gegensätze über die Gegenwart und jegliche endliche Beschränkung hinausgreift (vgl. Matth. 5, 3, 19; 13, 38; Joh. 3, 3, 5; 18, 36; Marc. 12, 34; Luc. 16, 16, 17; 20, 21; Röm. 14, 17; 1 Cor. 4, 20; Coloss. 1, 13; 4, 11; Hebr. 12, 28). Dieses Reich Gottes ist aber ebensowenig jenseits der Zeit zu wähnen, als auf zeitlichen Anfang, Umfang und Ende zu beschränken, sondern es hat in seinem unendlichem Geistesgehalte ewigen Bestand, und wer demselben zur Erlangung der himmlischen Heilsquellen wahrhaft angehören will, der muſs in gewiſsenhaften Bestrebungen, rechtschaffenen Gesinnungen und sittlichen Werken seine thatkräftige Theilnahme daran beweisen, als wodurch dann die Gegenwart, Zukunft, der erlangte Besitz und das gehoffte Erbe, der einstweilige Genuſs und die volle Befriedigung, kurz Bedingung oder Voraussetzung und Vollendung in der engsten Wechselbeziehung zu einander

stehen (1 Cor. 6, 9; Gal. 5, 21; Ephes. 5, 5; Jacob. 2, 5; 2 Petr. 1, 11 u. a. m.). Vgl. Matthies Propaedeutik der neutestamentl. Theologie. § 146. Bei unserm Apostel ist der Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht sehr gangbar, *) aber doch ganz fest bestimmt. In allen seinen Briefen ist der Begriff des Reiches, als einer einem Haupte untergeordneten Gemeinschaft; bei dem Worte βασιλεία festzuhalten. Nach Baumgarten-Crusius bedeutet βασιλεία an unserer Stelle das irdische, δόξα das himmlische Gottesreich. Paulus unterscheidet also das Reich Gottes in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform, in welcher die volle Herrlichkeit deſselben noch verborgen ist, von dem zukünftigen Zustande desselben, in welchem es sich in der Fülle seiner δόξα darstellen wird. Von der Theilnahme und dem Eintritte in das Messiasreich finden wir im N. T. εἰσέρχεσθαι gebraucht, und zwar in mannigfachen Phrasen, wie εἰς τὴν ζωὴν (Matth. 18, 9; 19, 17); εἰς τὴν δόξαν (Luc. 24, 26); εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν (Joh. 3, 5; Math. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23. 24). — Gott ruft die Thessalonicher ferner (εἰς τὴν ἑαυτοῦ) δόξαν. Der Artikel fehlt vor δόξα, was in der Regel da zu geschehen pflegt, wo zwischen das erste Substantiv und seinen Artikel ein Genitiv oder eine sonstige Bestimmung eingeschoben ist, die auch für das zweite gilt. Vgl. cp. 3, 7: ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ ἡμῶν, Philipp. 1, 19, und Winer's Gr. p. 146. Das Substantivum δόξα bezeichnet im N. T. die Fülle der Herrlichkeit, welche unwandelbar Gottes ist, des himmlischen Vaters (Matth. 16, 27; Röm. 9, 23); an der auch der Sohn Gottes, als beim Vater seiend schon vor der Weltschöpfung Theil genommen (Joh. 17, 5, 24), welche durch die niedrige Knechtsgestalt, die er auf Erden annahm, hindurchschien (Joh. 1, 14; 2, 11), und zu deren vollem Besitze er wie-

*) Anstatt ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ sagt unser Apostel Coloss. 1, 13: ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Auffallend ist hierbei der Ausdruck ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ, der sonst im N. T. nicht vorkömmt. Christus wird hiedurch als der Sohn Gottes bezeichnet, auf welchem die Liebe des Vaters ruht, so daſs er für υἱὸς ἀγαπητὸς oder nach Ephes. 1, 6 für υἱὸς ἠγαπημένος. Durch diese Bezeichnung will Paulus hervorheben, welche Gnade Gott den Menschen darin bewiesen, daſs er sie in das Reich Christi, als seines lieben Sohnes versetzt, ihnen also die υἱοθεσία ertheilt und unter seine Liebe gestellt hat. —

der durch seine Erhöhung in den Himmel gelangt ist und sie auch bei seiner Wiederkunft am Ende der Tage offenbaren wird (Matth. 16, 27; 19, 28; Luc. 24, 26; Joh. 7, 39; 1 Petr. 1, 11), an der mit ihm Alle, welche mit der evangelischen Berufung und Rechtfertigung, mit dem angeeigneten Evangelio und defsen Bewährung durch ihn Söhne Gottes geworden sind, theilnehmen werden, wenn er sie in das Reich des Vaters vereinigen wird (so an dieser Stelle; 2 Thess. 2, 14; Röm. 8, 30; 2 Cor. 4, 17; 2 Timoth. 2, 10; 1 Petr. 5, 10: ὁ θεὸς — ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). — Hier verdienen wohl die trefflichen Worte erwähnt zu werden, welche Flatt p. 320 dem Abschnitte Vss. 1—12 beigefügt hat: „Vss. 1—12 enthalten einen nicht unwichtigen Beitrag znr Apologie des Apostels, zum Beweise der Göttlichkeit seines Berufs und seiner Lehre. Ueberdiefs erscheint Paulus in diesem Abschnitte als ein nachahmungswürdiges Muster zunächst für Lehrer des Evangeliums. Sein Sinn soll ihrer aller Sinn werden. Rein und heilig war sein Zweck, darauf gerichtet, das von Gott ihm übertragene Geschäft zu vollbringen, auf eine mit Gottes Willen übereinstimmende Art das Evangelium zu verkündigen; ganz uneigennützig waren seine Absichten, die Thessalonicher zu Menschen zu bilden, welche einst die hohe von Gott ihnen angewiesene Bestimmung erreichen könnten, zu würdigen Verehrern Gottes und Christi. Dafür arbeitete er mit einem unermüdetem Eifer, mit der zartesten Liebe gegen diejenigen, an denen er arbeitete, mit standhaftem Muthe bei allen Schwierigkeiten und Leiden, mit der edelsten Selbstverleugnung, und empfahl durch seine Lehre die göttliche Lehre, die er verkündigte." —

Vss. 13—16. Paulus kömmt zurück auf die Aufnahme, die sowohl er als seine Verkündigung des Evangeliums bei den Christen in Thessalonica gefunden. Vs. 13: διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως κ. τ. λ.. Darum auch (über καὶ nach διὰ τοῦτο vergl. zu cp. 3, 5), weil es für uns ein so wichtiger Zweck war, euch zu rechtschaffenen Verehrern Gottes und Christi zu bilden, freuen wir uns um so mehr über den gesegneten Erfolg unserer Arbeit. Je mehr sich wirksam beweist, was Paulus verkündigt hat, um so mehr dankt er immerfort Gott. — Den Grund des Dankes gegen Gott spricht der Apostel in den folgenden Wor-

ten aus: ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων κ. τ. λ.. Die Construction dieser Worte ist einfach: ὅτι παραλαβόντες παρ' ἡμῶν λόγον ἀκοῆς τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε κ. τ. λ.. Nach Baumgarten-Crusius bedeuten παραλαμβάνειν und δέχεσθαι (vgl. cp. 1, 6: δεξάμενοι τὸν λόγον) hier wohl dasselbe. Schott unterscheidet beide Verba so, dafs ersteres „doctrinam auditam percipere et cognoscere," letzteres „tuto animo eam agnoscere veram et rectam, probare" bezeichnen soll. Und allerdings ist ein Unterschied beider Ausdrücke anzuerkennen. Schon die alten Grammatiker, namentlich Ammonius p. 87, erklären: λαβεῖν ἐστι τὸ κείμενόν τι ἀνελέσθαι, δέξασθαι δὲ τὸ διδόμενον ἐκ χειρός. Vgl. Xenoph. Cyrop. 1, 4, 26: τοὺς μέντοι λαβόντας καὶ δεξαμένους τὰ δῶρα λέγεται Ἀστυάγει ἀπενεγκεῖν. Demosth. fals. legat. p. 384: οὐδὲ ἐδέξαντο οὐδὲ ἔλαβον ταῦτα οἱ τῶν Θηβαίων πρέσβεις. Aus diesen Stellen ergiebt sich, dafs der von Ammonius festgestellte Unterschied sich nicht im Ganzen als richtig bewährt. Richtiger möchte die Differenz beider Ausdrücke dahin angegeben werden, dafs mit λαμβάνειν blofs ausgedrückt wird, dafs dem Empfänger etwas zu Theil wird (erhalten, bekommen), dafs λαμβάνειν blofs den physischen Act der Besitznahme bezeichnet, gleichviel ob ein Geber vorhanden ist oder nicht (bisweilen auch einen unfreiwilligen Act, wie im Lateinischen nancisci). In δέχεσθαι (annehmen, in Empfang nehmen) dagegen liegt der Begriff der Thätigkeit des Empfängers in der Annahme eines Gegenstandes; δέχεσθαι bezeichnet den moralischen Act der Annahme, wobei nicht blofs ein Geber vorausgesetzt, sondern auch die Besitznahme ausdrücklich als ein freiwilliger Willensact dargestellt wird. Vgl. Ludwig Doederlein, Lateinische Synonyme und Etymologien, 4 B. 1831. p. 129. Das von λαμβάνειν Gesagte gilt auch von παραλαμβάνειν. Nach Grotius erscheint παραλαμβάνειν als propria vox discentibus. Wie an unserer Stelle hat auch Polybius 33, 16, 9: παραλαβὼν τὸν λόγον. — Das παρά in παρ' ἡμῶν zeigt an, dafs die Christen in Thessalonica das Evangelium nicht mittelbar vom Apostel bekommen (dies wäre ἀπό), sondern unmittelbar. Vgl. David Schulz, die christl. Lehre vom heiligen Abendmahl p. 217. παρ' ἡμῶν gehört also zu παραλαβόντες; so schon Vulgata: cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, und Luther: da ihr empfinget von uns das Wort göttlicher Predigt. — Schwie-

rig scheint der Ausdruck λόγος ἀκοῆς τοῦ θεοῦ zu sein. Das Nomen ἀκοή erscheint häufig im Classischen und noch mehr im Hellenistischen; es bezeichnet sowohl den Sinn des Gefühls (vgl. Bleek zu Hebr. 5, 11), als auch das Hören selbst (Röm. 10, 17, Gal. 3, 2, 5), und steht besonders passivisch für das Gehörte, Vernommene. Demgemäfs sind die grammatisch freilich hart verbundenen Worte ohne Zweifel so gemeint: das Wort Gottes, welches ihr von mir gehört habt. Für die Verbindung hier vergl. Hebr. 4, 2: ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους; und Jerem. 10, 12: φωνὴ ἀκοῆς, קוֹל שְׁמוּעָה, als Bezeichnung des Gerüchtes. Der Genitiv τοῦ θεοῦ kann sowohl bezeichnen den, von dem das gehörte Heilswort ausgegangen, als auch den, auf welchen es sich bezieht; erstere Beziehung verdient jedoch den Vorzug, vgl. 2 Petr. 3, 2; Hebr. 6, 1 und meine Bemerkung zu cp. 1, 8. In Hinsicht der Stellung kann beachtet werden, dafs τοῦ θεοῦ mit Nachdruck vom Apostel ans Ende gesetzt ist. Vgl. Gal. 2, 9: καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, besonders Winer's Gr. p. 219, und Fritzsche ad Rom. tom. II. p. 330 f. Pelt irrt, wenn er nach dem Vorgange Theophylact's (λόγον τῆς ἀκοῆς τοῦ θεοῦ τὸ κήρυγμά φησιν ὡς παρὰ τοῦ ἀκουσθῆναι πιστευόμενον) den Ausdruck λόγον ἀκοῆς erklärt durch „verbum quod audiendo creditur." Schott will ἀκοῆς παρ' ἡμῶν mit einander verbinden, hat aber nicht bedacht, dafs eine solche Construction allzu hart wäre. — ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ (καθώς ἐστιν ἀληθῶς) λόγον θεοῦ κ. τ. λ.. λόγος ἀνθρώπων im Gegensatze von λόγος (τοῦ) θεοῦ zeigt den Ursprung an, und damit zugleich die Beschaffenheit, die von der Quelle nothwendig auf das aus ihr Entsprungene übergeht. In dieser Auffassung ist der λόγος, von dem Paulus redet, nicht die blofse Lehre d. h. nicht allein die Vorstellungsreihe, in der Christus und sein Heil gedacht und vorgetragen wird, sondern zugleich mit ihr und in ihr die Fülle des göttlichen Geistes, welche Gott an sie geknüpft hat. Durch diese ist sie demnach im Stande, in den Gläubigen so mächtig zu wirken in Früchten des Glaubens und der Liebe." Olshausen. Das Evangelium ist Wort Gottes als Träger und Vehikel des Geistes Gottes (Hebr. 4, 12, 13);

es ist ῥῆμα (τοῦ) θεοῦ, welches μάχαιρα τοῦ πνεύματος ist (Ephes. 6, 17), es ist Schwerdt, welches Geist ist; aber auch Gotteskraft (δύναμις θεοῦ Röm. 1, 16) ist das Evangelium, insofern es nicht bloſses die Erlösungsthaten Gottes andeutendes und verkündendes Menschenwort, sondern bekehrungskräftiges Gotteswort ist. Allerdings aber ist es dieses nur, insofern es Predigt von der dem Glauben zu Theil werdenden, rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo ist. — Zur Bekräftigung, daſs das von ihm verkündete Evangelium Gotteswort ist, fügt Paulus hinzu: καθὼς ἐστιν ἀληθῶς. καθὼς, wie, von welcher Art; vgl. οὕτως bei εἶναι Matth. 1, 18: τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν, 19, 20; 1 Petr. 2, 15: οὕτως ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Ueber die Construction des εἶναι mit einem Adverbium vgl. zu Vs. 10, und Winer's Gr. p. 547. — ἀληθῶς zur Betheuerung lesen wir auch Matth. 14, 33: ἀληθῶς θεοῦ υἱός εἶ. Joh. 1, 48: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι. — ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν. Bei diesen Worten entsteht zunächst die Frage, worauf ὃς zu beziehen sei, ob auf das vorhergehende θεοῦ, oder λόγος, oder λόγος θεοῦ. Theodoret, Vulgata, Pelagius, Luther, Storr, (doctrin. Christian. pars theoret. §. 115 not. 1), J. D. Michaelis, Kappe, Flatt, und Vatke (Berliner Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik l. c.) beziehen ὃς auf θεός. Nach Vatke's Ansicht soll nämlich auf θεοῦ ein besonderer Nachdruck im Gegensatze gegen ἀνθρώπων liegen. Der Apostel wolle zeigen, daſs das Evangelium in Wahrheit nicht Menschen, sondern Gott zum Principe habe; nun folge ὃς καὶ ἐνεργεῖται κ. τ. λ., welches offenbar ein Zwischensatz sei, um θεὸς zu erklären, wie auch das καὶ zeige, welches ähnlich cp. 4, 8 gebraucht sei. Der Sinn sei dieser: Wie Gott überhaupt das wirkende Princip ist in den Gläubigen, so hat auch meine Predigt des Evangelii ihn zum Princip, ist nicht von mir oder andern Menschen erdacht. Dazu kommen die Parallelen von ἐνεργεῖν, welches immer vom geistigen Princip stehe und auf die Verkündigung des Evangeliums als eine an sich äuſserliche Sache nicht paſse; die Stelle Hebr. 4, 12, 13, auf die man sich vielleicht berufen könne (ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργής) gehöre nicht hieher, weil sie sich entweder auf die Predigt des Evangeliums gar nicht beziehe oder uneigentlich zu nehmen sei, wozu in unserer Stelle der Grund

fehle. Allein wir können Vatke's Ansicht durchaus nicht für annehmbar anerkennen, sondern halten dafür, daſs die Worte ὃς καὶ ἐνεργεῖται auf λόγος oder noch besser λόγος θεοῦ bezogen werden müſsen. Denn einmal haben wir nicht ἐνεργεῖ sondern ἐνεργεῖται; das Medium aber findet sich im Paulinischen Sprachgebrauche, wie wir sogleich sehen werden, stets nur von Sachen. Sodann kommt in Betracht, daſs Paulus im ganzen dreizehnten Verse von dem λόγος spricht und es rühmt, daſs die Thessalonicher das Evangelium nicht als Menschenlehre, sondern als Gotteslehre aufgenommen, folglich der Gedanke ihm näher liegen muſste: die Gotteslehre erweise sich auch wirksam in seinen gläubigen Lesern, als der: Gott erweise sich in ihnen kräftig. Endlich fordert auch wohl die angedeutete Beziehung von ὃς ἐνεργεῖται auf den Gesammtbegriff λόγος θεοῦ der Zusammenhang Vs. 14: ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε κ. τ. λ., indem das γὰρ sich gerade auf eine Wirksamkeit des Wortes Gottes bezieht; obgleich ich diesen Gsund nicht zu sehr urgiren will, da γὰρ auch nöthigenfalls auf den ganzen vorhergehenden Satz bezogen werden kann. Aus den angegebenen Gründen erhellt aber, deutlich, daſs ὃς ἐνεργεῖται einzig verknüpft werden kann mit λόγος θεοῦ, wie Oecumenius, Theophylact, Erasmus, Grotius, Wolf, Pelt, Schott, Olshausen und de Wette mit Recht gethan haben. — Ueber ὃς καὶ, welches nach der Natur der Partikel καὶ ausdrückt, daſs eine Person oder Sache ausser einer ihr schon vorher beigelegten Beziehung in eine neue hinzukommende trete, vgl. 2 Thess. 1, 5; Luc. 6, 13, 14, 15; Joh. 21, 20; 1 Cor. 1, 8; Ephes. 1, 11, Philipp. 3, 20; Coloss. 1, 29; 2 Timoth. 4, 5; anders verhält es sich natürlich Coloss. 3, 7: ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς, wo καὶ eng zu verbinden mit ὑμεῖς das Hinzukommen einer neuen Person zu einer bereits genannten bezeichnet. Was das Verbum ἐνεργεῖν d. i. ἐνεργὸν εἶναι betrifft, so bezeichnet dasselbe absolut gebraucht im Allgemeinen „wirken, thätig sein" (Ephes. 2, 2; Polybius 4, 40, 4). Mit dem Accusativ der Sache verbunden „bewirken, hervorbringen" (1 Cor. 12, 6). Mit dem Accusativ der Person wird es sensu obscoeno = βινεῖν gesagt (Alciphron cp. 3, 55: ἐνεργεῖν γυναῖκα; Theocrit. Idyll. 4, 61; Longin. 3, 18). Bei unserm Apostel findet sich ἐνεργεῖν in den Constructionen ἐνεργεῖν τι oder ἔν τινι, oder verbunden ἔν τινί τι, und

Gal. 2, 8: ἐνεργεῖν τινι εἴς τι. Vorzugsweise schreibt Paulus das ἐνεργεῖν Gott zu, vgl. 1 Cor. 12, 6; θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα. Gal. 3, 5: ὁ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν. Philipp. 2, 13: ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας. Siehe noch Ephes. 1, 11, 20; 1 Cor. 12, 11. Paulus braucht auf gleiche Weise auch das Medium, was bei Griechen nirgends gelesen wird (denn Polybius 2, 6, 7 ist schon längst ἐνεργασάμενοι verbefsert), aber so dafs er dieses stets vom Activum unterscheidet. Heifst ἐνεργεῖν bei unserm Apostel nur von Personen „vim exercere", so hat ἐνεργεῖσθαι, immer nur gebraucht von Dingen, die ihre Kraft äussern (ex se oder suam vim exercere), an allen Stellen, wo es vorkömmt, nicht active, sondern neutrale Bedeutung. Vgl. Röm. 7, 5; 2 Cor. 1, 6; 4, 12; Gal. 5, 6; Ephes. 3, 20; Coloss. 1, 29; 2 Thess. 2, 7; Jacob. 5, 16. Das Passivum (welches sich bei Griechischen Schriftstellern vorfindet, vgl. ἐνεργεῖται πόλεμος Polyb. 1, 13, 5; Joseph. Antiq. Jud. 15, 5, 3) hat Paulus niemals gebraucht. Ganz falsch ist es daher, wenn Tertullian de monogamia cp. 14, Chrysostomus und Onthovius Bibl. Brem. Cl. IV. 471; Röm. 7, 6 ἐνηργεῖτο für das Passivum, was dort gar nicht pafst, erklärten; und als ebenso unrichtig erscheint es, wenn noch Schott (sich berufend auf Joh. Schulthefs, Bemerkung im neuen kritischen Journal der theologischen Literatur von Winer und Engelhardt 1 B. 3 St. p. 261 ff.) an unserer Stelle die Behauptung aufstellt ἐνεργεῖσθαι komme im ganzen N. T. nicht als Medium vor, sondern müfse passivisch (efficacem reddi s. fieri) aufgefafst werden, und übersetzt: welches wirksam gemacht wird in euch. Gottes Wort ist ja, wie bereits Olshausen gegen Schott erwidert, selbst das Princip aller sittlichen Wirksamseit, es wird nicht durch etwas Anderes wirksam gemacht. Vgl. noch Fritzsche ad Rom. tom. 2 p. 17 ff., und Winer's Gr. p. 299. — ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν. Ueber οἱ πιστεύοντες vergl. zu cap. 1, 7. Richtig bemerkt Olshausen, dafs in dem Particip τοῖς πιστεύουσιν angedeutet liege die Bedingung aller Wirksamkeit des Wortes: in euch, die ihr glaubet, weil und sofern ihr glaubet und gläubig bleibt. Falsch erklärt Koppe: in vobis, ex quo tempore religionem suscepistis, wovon im Texte nichts steht. —

Vs. 14. Paulus giebt jetzt einen Beweis für die Wirksam-

keit des Gotteswortes unter den Thessalonichern, sofern sie nämlich durch Standhaftigkeit und Ausdauer in Leiden Nachahmer der Gemeinden in Judaea geworden seien; er sagt: ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε κ. τ. λ.. Nach Flatt könnte γὰρ auf ἐδέξασθε (Vs. 13) bezogen werden: ihr habt den λόγος θεοῦ so willig aufgenommen, daſs ihr euch auch durch Verfolgungen nicht davon abhalten lieſset. Doch scheint es, wie schon angedeutet, jedenfalls passender zu sein, γὰρ mit den letzten Worten von Vs. 13 zu verbinden; Gott befördert in euch wirksamen Glauben und eben dadurch standhafte Geduld bei den Leiden um des Christenthums willen. Ueber μιμητὰς γίγνεσθαι vgl. zu cp. 1, 6. Mit Unrecht behauptet Pelt gegen Sprache und Zusammenhang, μιμηταὶ seien hier nicht diejenigen, die freiwillig nachahmen, sondern denen etwas Aehnliches begegne (μιμηταὶ hic non tam ii sunt, qui sponte imitantur, quam potius quibus simile quid contingit). — τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die Präposition ἐν bezeichnet wie öfter das Element, in welchem das geistige Leben seinen Halt- und Mittelpunkt hat. Ueber die häufig bei Paulus vorkommende Redeweise εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ d. i. in Christo, sacrae disciplinae conditore et magistro non vitae ut quivis intelligit, sed vitae ad Christi disciplinam dirigendae causas habere, in Christo Jesu (als Meister) Sein haben, existiren als sein Schüler und Verehrer (Röm. 16, 11; 1 Cor. 1, 30; 2 Cor. 5, 17) vergl. Fritzsche ad Rom. cp. 8, 1, nnd meinen Commentar zu Philemon p. 108 f.. Beachtenswerth ist die Formel Χριστὸς Ἰησοῦς, wo Χριστὸς, welches immer den dogmatischen Begriff des Messias oder Erlösers bei Paulus in sich schlieſst, mit Nachdruck vorangesetzt ist. Vgl. zu cp. 2, 19. — In welchem Sinne die Thessalonicher μιμηταὶ vom Apostel genannt werden, erhellt aus den folgenden Worten: ὅτι ταῦτα ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν κ. τ. λ.. Statt der Recepta ταῦτα (oder vielmehr ταὐτά) lesen wir mit Griesbach, Knapp, Matthaei, Lachmann und Tischendorf τὰ αὐτὰ, was von den Handschriften B F G. 44 dargeboten nnd von Origenes und Chrysostomus bestätigt wird. Vgl. Winer's Gr. p. 55. — Das Verbum πάσχειν (in einen leidenden Zustand versetzt worden, daher ὑπὸ, vgl. Winer's Gr. p. 442) findet sich beim Paulus nicht oft, und, um dies beiläufig zu bemerken, niemals in Bezie-

hung auf das Leiden Christi gebraucht. Im Briefe an die Hebräer cp. 9, 26; 13, 12 steht πάσχειν ganz speciell in Beziehung auf das Erleiden des Todes, wie ebenso auch an andern Stellen des N. T. (vergl. besonders Luc. 22, 15; Apg. 1, 3; 3, 18; 17, 3; 1 Petr. 3, 18; 4, 1). In den Schriften des N. T. erscheint πάσχειν immer mit ὑπὸ verbunden, mit Ausnahme von Matth. 16, 21: καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερῶν. — Das Substantivum συμφυλέτης findet sich bei keinem Griechischen Schriftsteller und auch nur hier im N. T.. Früher las man das Wort bei Isocrates Panathen. 27: περὶ τοὺς αὐτοὺς χρόνους καθίστασαν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τοὺς προκριθέντας ὑπὸ τῶν συμφυλετῶν καὶ τῶν δημότων, wo aber schon Corayus Addend. p. 339 dasselbe getilgt hat. Vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 172 und 471. Das Nomen gehört nach den Zeugnissen der Grammatiker der spätern Gräcität an, und bedeutet aus derselben φυλή, contribulis, daher überhaupt, „Landsmann." Hesychius erklärt es durch ὁμόεθνος. Diese συμφυλέται waren Heiden, wie deutlich hervorgeht aus dem Prädicate ἰδίων, d. i. ὑμετέρων „qui ad vos pertinent non ad Judaeos h. l. Ethnicis manifesto oppositos, quemadmodum ἰδία πόλις dicitur Matth. 9, 1 et οἱ ἴδιοι Joh. 1, 11." Schott. — καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων. Nach τὰ αὐτὰ sollten wir statt καθὼς erwarten ἃ oder ὅσα. Allein Paulus setzt hier καθὼς, wie öfters die Griechischen Schriftsteller, besonders Dichter ὡς (auch ὥσπερ), wo ὅσα, ἃ oder etwas Aehnliches folgen sollte. Vgl. Matthiae Gr. Gr. 2 B. p. 1076; Kühner Gr. Gr. 2 B. § 830, 2. Das καὶ nach καθὼς dient zur stärkern Hervorhebung, wofür wir „ja auch" sagen würden. — αὐτοὶ dürfen wir nicht mit Erasmus und andern Auslegern auf den Apostel Paulus selbst beziehen, sondern auf die Palästinensischen Christen, nach der bekannten Construction κατὰ τὸ σημαινόμενον. — Von den Verfolgungen der Christen in Judaea berichtet die Apostelgeschichte (cp. 5, 18 ff.; 7, 1 ff.; 8, 1, ff.), von denen in Thessalonica (17, 5 ff.). Nach 1 Thess. 3, 3 waren die Thessalonicher noch nach der Abreise des Apostels verfolgt worden. Daſs der Apostel nur an diese letztere Verfolgung denke, kann man, wie Olshausen bemerkt, übrigens aus dem Zusatz ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν nicht schlieſsen. Denn obgleich nach Apostelg. 17, 5 die erste Verfolgung der Christen in Thessalonica von den Juden ausging, so kann man doch auch

von diesen die Worte erklären, insofern nämlich die Juden die Urheber derselben waren nnd die heidnische Bevölkerung zur Verfolgung der Christen aufzureizen suchten. Beinahe alle Verfolgungen in dieser Periode gingen mittelbar oder unmittelbar von den Juden aus. —

Vs. 16. Paulus nimmt, indem er die Thessalonicher mit den Christen in Judaea in Parallele stellt, Veranlassung, das Verhalten der ungläubigen Juden kurz zu schildern, an die alte Schuld der Juden und ihren dem Apostel und seiner Wirksamkeit unter den Heiden feindseligen Sinn zu erinnern. Olshausen ist der Meinung, diese Diatribe erkläre sich nur aus der Annahme, dafs der Apostel die Christen in Thessalonica auf die Ränke dieser Menschen, mit denen die judaisirenden Christen ganz auf einer Stufe stehen, aufmerksam machen wollte, indem vorauszusehen war, dafs sie auch diese Gemeinde nicht ungestört lafsen würden. Allein gut hat gegen Olshausen bereits de Wette bemerkt, dafs sich keine Spur von Warnung zeige. auch die Thessalonicher einer solchen nicht bedurfteu, da sie die Feindschaft der Juden gegen das Evangelium hinreichend kennen gelernt hatten. Unmittelbar anschliefsend an ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων Vs. 14. fährt Paulus fort: τῶν καὶ κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν. Zu beachten ist der Gebrauch und die Stellung von Ἰησοῦς, das mit grofsem Nachdrucke am Ende steht. Einige unbedeutende Handschriften lafsen Ἰησοῦν wie öfters weg, wahrscheinlich weil im kirchlichen Sprachgebrauche, aber auch im gewöhnlich paulinischen, κύριος meist von Christus in seiner höhern Eigenschaft im Gebrauche war. Die Hinrichtung Jesu durch die Juden ist als höchster Beweis jüdischer Verstocktheit gegen alles Göttliche aufgeführt. Vgl. 1 Cor. 2, 8, wo der Apostel sagt: εἰ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. — καὶ τοὺς ἰδίους προφητὰς καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων. καὶ τοὺς — προφητὰς ziehen viele Ausleger zu ἀποκτεινάντων, aber wohl mit Unrecht, weil doch nicht alle Propheten getödtet worden sind; befser verbinden wir es daher nach de Wette's Vorgang mit ἐκδιωξάντων. In der Recepta steht vor προφητὰς noch ἰδίους, welches aber in den besten Handschriften ABD*EFG, bei Origines, Vulgata fehlt und defshalb von J. D. Michaelis, Griesbach, Lachmann und Tischendorf aus dem Texte gestrichen ist. Tertullian. contra

Marcion. 5, 15 berichtet, ἰδίους sei von Marcion seinem Antijudaismus zu Liebe hinzugesetzt, denn die Propheten hätten den Juden allein angehört. Aber ebensowohl konnte es aus Scheu von Marcion's Lehre wegbleiben, und ursprünglich sein. Schon Wolf behauptet mit Recht: vocem ἰδίους efficacia orationis Paulinae requirit. Denn um von dem Gebrauche von ἴδιος bei den übrigen Schriftstellern des N. T. (worüber vgl. Winer Gr. p. 177 ff.) hier nicht weiter zu sprechen, finden sich bei dem Apostel Paulus allerdings einige Stellen, wo der Genitiv des Pronomens vollkommen ausreichen würde (dahin sind zu rechnen Röm. 14, 4; 1 Cor. 7, 2, 37; Ephes. 5, 22), daneben aber viele andere, wo unleugbar ein gewifser Nachdruck durch ἴδιος bewirkt werden soll Röm. 10, 24; (1 Cor. 3, 8; 7, 7; 15, 38; Titus 1, 12; Gal. 9; 1 Timoth. 2, 6; 6, 15; Titus 1, 3); daraus scheint hervorzugehen, dafs derselbe auch wohl da vom Schreibenden gedacht worden sei, wo er sich dem Leser nicht so offen darbietet. Vgl. Rückert zu Röm. 8, 30, und meine Bemerkung zu cp. 4, 4. Unsere Stelle gewinnt bedeutend an Nachdrücklichkeit, wenn wir ἰδίους im Texte lafsen und übersetzen: die auch den Herrn getödtet haben Jesum, und ihre eigenen Propheten u. s. w. Mit Recht haben dann Schott und de Wette ἰδίους in Schutz genommen, indem gerade dieses Adjectiv „die eigenen, d. i. die ihnen angehörigen und von ihnen selbst anerkannten" einen schicklichen Gegensatz macht mit dem von ihnen verworfenen Jesus und dessen Aposteln. Nach de Wette's nicht unwahrscheinlicher Vermuthung hat die Auslafsung von ἰδίως ihren Grund entweder in einem Schreibfehler, indem man von τοὺς auf ἰδίους übersprang, oder darin, dafs man im antignostischen Sinne daran Anstofs nahm. — Das Substantivum προφήτης kommt her von πρόφημι, nicht von προφαίνω, wie Eusebius (demonst. evangel. V. p. 209. ed Paris.) annimmt, indem er sagt, die Propheten hätten ihren Namen παρὰ τοῦ προφαίνειν καὶ προφωτίζειν ἐν αὐτοῖς τὸ θεῖον πνεῦμα μὴ μόνον τὰ παρόντα ἀλλὰ καὶ τῶν μελλόντων ἀληθῆ καὶ ἀκριβῆ γνῶσιν. Richtig Isidorus Hisp. etymol. 7, 8, 1: quos gentilitas vates appellat, hos nostri prophetas vocant, quasi praefatores, qui porro fantur et de futuris vera praedicant. Die Septuaginta geben προφήτης durchgängig für das Hebr. נָבִיא; προφήτης aber bezeichnet nicht wohl, wie

Ewald, die Propheten des alten Bundes. 1 B. p. 6, und Meyer, Hebräisches Wurzelwörterbuch. Manheim. 1845. p. 595 wollen, ursprünglich schlechthin einen Sprecher, dessen Wirksamkeit hauptsächlich im begeisterten Verkünden religiöser und sittlicher Wahrheiten bestand, sondern nach classischem Sprachgebrauch durchweg einen Vorherverkündiger der Zukunft, wie ja auch der Oberpriester zu Delphi, weil ihm die Leitung der Orakelsprüche oblag, προφήτης hiefs. Vgl. Herodot. 8, 36; Aristophan. Plutus 439, und besonders Wachsmuths Hellenische Alterthumskunde. 2 B. p. 588 und 589. — Was Paulus an dieser Stelle von den Verfolgungen der Propheten aussagt, wird durch die Berichte über die Leiden der Propheten, welche sich sonst im A. und N. T. vorfinden, vollkommen bestätigt. So klagt Jeremja, welcher selbst nach der Sage zu Daphne in Aegypten vom Volke gesteinigt sein soll, die Judaeer an, dafs ihr Schwerdt ihre Propheten gefressen habe, vgl. Jeremj. 2, 30:

„Ihr alle seid von mir abgefallen, spricht Jahve.
Umsonst hab' ich geschlagen eure Söhne,
Sie nahmen Zucht nicht an,
Euer Schwerdt frafs eure Propheten, wie ein verheerender Löwe."

Dasselbe bekennen weiter die Leviten nach dem Exile, vgl. Nehemj. 9, 26: „aber sie wurden widerspenstig und empörten sich gegen dich, und warfen dein Gesetz hinter ihren Rücken, und deine Propheten erwürgten sie, die sie warneten, sich zu dir zu kehren und übten grofse Schmähung." Ebenso die Juden zu Christi Zeit (vgl. Matth. 23, 30: καὶ λέγετε εἰ ἤμεν ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεν κοινωνοὶ αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν. Gleicherweise behauptet Christus, dafs das Volk seine Propheten verfolgt habe (vgl. Matth. 5, 12: χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτω γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν), und führt es als Gewohnheit Jerusalems an, dafs es seine Propheten tödte (vgl. Matth. 23, 37: Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτὴν), ein Vorwurf, den auch Stephanus wiederholt Apg. 7, 52: τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεήσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς γεγένησθε. — καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων.

ἡμᾶς geht nicht allein auf Paulus, auch nicht auf die Apostel und andern Lehrer des Christenthums, wie Flatt der Meinung war, sondern auf Paulus und Sylvanus; vgl. Apg. 17, 5 ff.. Siehe noch 2 Cor. 11, 24, wo Paulus von sich aussagt: ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον, τρὶς ἐῤῥαβδίσθην, ἅπαξ ἐλιθάσθην, τρὶς ἐναυάγησα, νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα. Das Verbum ἐκδιώκειν findet sich im N. T. noch einmal, Luc. 11, 49: ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσι καὶ ἐκδιώξουσιν. Nach de Wette soll ἐκδιώκειν an beiden Stellen im N. T. wahrscheinlich für das Simplex διώκειν stehen. Wir erklären uns gegen diese Ansicht und behaupten, dafs die Präposition ἐκ in derartigen Compositis immer vim augendi hat und der lateinischen Präposition per entspricht. ἐκδιώκειν bezeichnet nicht blofs verfolgen, sondern ganz unser wegjagen, aus dem Lande hinaustreiben (persequendo ejicere) im Sinne verächtlicher Verschmähung. Aehnlich gebraucht Lucas (6, 22) ἐκβάλλειν. Beispiele, dafs die mit ἐκ zusammengesetzten Verba stärker an Kraft sind als die entsprechenden Simplicia, liefert das N. T. selbst, vgl. Röm. 1, 27: ἐξεκαύθησαν; Apg. 13, 41: ἐκδιηγῆται; 2 Cor. 1, 8: ἐξαπορηθῆναι; Röm. 3, 11: ἐκζητεῖν; 1 Cor. 10, 9: ἐκπειράζειν; Apg. 13, 32: ἐκπληροῦν. Beispiele aus Classikern liefert Reisig ad Soph. Oedip. Colon. Enarrat. p. 244; G. Herrmann ad Soph. Philost. 644. Uebrigens liegt in dem Ausdruck ἐκδιωξάντων das frische Andenken daran zum Grunde, wie der Apostel durch den Einflufs der Juden, welche die Heiden aufwiegelten, aus den Städten, wo er das Evangelium verkündigt, vertrieben worden war. — Nach der speciellen Anklage, Jesus getödtet, die Propheten und den Apostel verfolgt zu haben, läfst Paulus die allgemeine Anklage folgen, die Feindseligkeiten der Juden gegen Gott und Menschen, indem er fortfährt: καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων. Koppe, Flatt und Baumgarten-Crusius erklären ἀρέσκειν de conatu und übersetzen: „die sich gar nicht bestreben, Gott gefallen zu wollen." Die Sprache erlaubt dies bekanntlich recht gut, vgl. zu Vs. 4 und Fritzsche ad Marc. p. 364. Allein hier ist doch mit Pelt, Schott und de Wette vorzuziehen, ἀρέσκειν in der Bedeutung von placere zu fafsen: „und welche Gottes Beifall nicht haben", oder „welche Gott mifsfallen." Der Hauptgrund für die Richtigkeit dieser Deutung liegt jeden-

falls darin, dafs Paulus hier in bewegter Rede die empörenden Sünden der Juden aufzählt. Für eine solche Stimmung aber ist der Vorwurf zu milde, dafs die Juden nicht nach Gottes Beifall streben, wohl aber derselben die Aeufserung ganz ange meſsen, dafs sie (durch ihre Verkehrtheit) Gottes Beifall verscherzt haben. — καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων d. i. allen Menschen feindlich gegenüberstehend, entgegen. Diese Worte sind nicht in einem speciellen Sinne zu nehmen, wie es die Griechischen Väter, Pelt und Schott nahmen, von der Verhinderung der evangelischen Predigt, denn davon handelt der folgende Vers: κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, sondern πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων ist allgemeines Prädicat der Juden „odium generis humanae" bei den Römern. Was hier Paulus von dem Character der Juden, namentlich von dem Hafse derselben gegen Alle, die nicht zu ihrem Volke gehören, sagt, wird von mehreren alten Schriftstellern erwähnt. So äufsert sich Tacitus in der bekannten Stelle Histor. 5, 5: „apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium." Allgemein bekannt ist der unversöhnliche Hafs der Juden gegen die Samaritaner, und wie sehr sie die Heiden verabscheuten, zeigt, was Johannes erzählt 18, 28: ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον. ἦν δὲ πρωΐα· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν. Vgl. Diodor. Sicul. 34, 1: τοὺς Ἰουδαίους μόνους ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας κ. τ. λ., und 40, p. 543: διὰ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσαντο. Philostrat. Apoll. Tyan. 5, 11: οἱ Ἰουδαῖοι βίον ἄμικτον εὑρόντες καὶ οἷς μήτε κοινὴ πρὸς ἀνθρώπων τράπεζα μήτε σπονδαὶ μήτε εὐχαὶ μήτε θυσίαι, πλέον ἀφεστᾶσιν ἡμῶν ἢ Σοῦσα καὶ Βάκτρα καὶ ὑπὲρ ταῦτα Ἰνδοί. Juvenal Satir. 14, 100:

„Aber gewohnt zu verachten des Römischen Staates Gesetze,
Lernen sie Jüdisches Recht auswendig, befolgen und fürchten
Was in verborgener Roll als Vorschrift Moses ersonnen,
Keinem die Wege zu zeigen, der nicht sei nämlichen Glaubens,
Und zum gesucheten Quell die Beschnittenen blofs zu geleiten."

Menschenhaſs und Atheismus (ἄθεος), Absonderung im innern und äuſsern Leben, Uebermuth gegen alles Nichtjüdische war die Grundlage des Vorwurfs gegen die Juden nach Josephus contra Apion. 2, 14. Beza bemerkt zu den Worten καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων: „merito sane hoc dicit, quum Judaei plerique nec in Dei regnum introire vellent nec alios sinerent ingredi. Necenim quisquam est magis capitalis humani generis hostis, quam qui evangelii cursum impedit." —

Vs. 16. Ihre feindseligen Gesinnungen gegen das Menschengeschlecht bewiesen die Juden vorzüglich dadurch, daſs sie nicht leiden wollten, daſs den Heiden das beseligende Evangelium verkündigt werde. Vgl Theodoret: τῇ οἰκουμένῃ, φησὶν, προσενεγκεῖν προσετάχθημεν τὸ σωτήριον κήρυγμα· οὗτοι δὲ ἡμῖν ἀντιπράττουσιν· οὐκουν πάντων ἀνθρώπων εἰσὶ δυσμενεῖς. — Paulus unmittelbar an Vs. 15 anknüpfend fährt fort: κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι. Das Verbum κωλύειν (mit nachfolgendem Infinitiv, Matth. 9, 14; Apg. 14, 23) bedeutet hier „zu hindern, verhindern streben" (calumniando, contradicendo, libertati nostrae et vitae insidiando, Apg. 9, 23 ff.; 13, 45 und öfter). Bei Matthäus cp. 3, 14 finden wir das Compositum διακωλύειν, welches stärker als das Simplex. — Ueber λαλεῖν, das oft prägnant steht in der Bedeutung von κηρύσσειν, εὐαγγελίζεσθαι, λαλεῖν τὸν λόγον, vgl. Ephes. 6, 20; Apg. 10, 32, und die Bemerkung zu Vs. 2. — Den Endzweck, weſshalb Paulus das Evangelium verkündige, geben die folgenden Worte an: ἵνα σωθῶσιν· ἵνα ist τελικὸν, eo consilio, ut. Vgl. 1 Cor. 10, 33: κἀγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ συμφέρον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. Die seit Glassius herkömmliche Meinung, daſs ἵνα im N. T. oft den Erfolg bezeichne, ist nichts als sprachwidrige Willkühr; die Partikel ist im ganzen N. T. nie etwas Anderes, als die Absichtspartikel „damit." Vgl. Fritzsche ad Matth. Excurs. 1, p. 836; Beyer im neuen kritischen Journal. IV. p. 418 ff.. — σώζειν bedeutet erretten oder erhalten in Gefahr," σώζεσθαι „errettet werden" und σωτηρία „Errettung" (vgl. zu cp. 5, 8 und 9). Daſs Paulus diesen Begriff dabei gedacht, geht sehr deutlich daraus hervor, daſs σώζεσθαι und ἀπόλλυσθαι (1 Cor. 1, 18; 2 Cor. 2, 15; 4, 3; 2 Thess. 2 10), also auch σωτηρία und ἀπώλεια (Philipp. 1, 38) Gegensätze sind. Nun ist ἀπώλεια der dem Sünder bevorstehende Untergang (Röm.

9, 22; Philipp. 3, 19; 1 Timoth. 6, 9), folglich kann σωτηρία nur Errettung aus dem Verderben sein. Und so ist an dieser Stelle σώζειν gebraucht in dem Sinne, worin es im N. T. ganz solenn ist, von der Errettung aus dem Verderben, dem die Menschheit durch die Sünde verfallen, und zugleich positiv von der Mittheilung der Seligkeit, des grofsen Heiles, worauf der Christ durch die göttliche Verheifsung als Ziel hingewiesen wird. Vgl. über σώζεσθαι s. v. a. ἔχειν ζωὴν αἰώνιον (Joh. 3, 17, wo wir im Gegensatze von σώζειν auch κρίνειν finden) Apg. 2, 21, 43; Röm. 11, 14; 1 Cor. 1, 18, 21; auch Sapient. 9, 18 und dazu Grimm p. 239. Es könnte scheinen, als ob der Apostel an unserer Stelle ausspräche, dafs die Juden überhaupt die Predigt an die Heiden zu verhindern strebten. Allein Paulus meint, wie Olshausen bemerkt, offenbar, nur ein solches Predigen sei den Juden zuwider, wodurch die Heiden nicht veranlafst würden, sich beschneiden zu lafsen, also die Paulinische Form der Predigt. Dafs je Juden verboten hätten, dafs Heiden Juden würden und das Gesetz annähmen, oder Judenchristen, dafs Heiden sich erst beschneiden und dann taufen liefsen, läfst sich durchaus nicht erweisen und ist auch an sich höchst unwahrscheinlich. Paulus ganzes Streben ging dahin, die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern zum Ziele zu führen. Daher hatte ihn sein freier und umfassender Geist von Anfang an zu den Heiden geführt, weil auch sie Miterben waren der den Hebräern in alter Zeit von Gott gewordenen Verheifsungen. Paulus (wie auch Johannes) hatte sich zu der Idee der Universalität des göttlichen Planes, dafs nämlich auch die Heiden an den Segnungen der göttlichen Heilanstalt Theil haben sollten, in ihrer ganzen Reinheit zu erheben vermocht, er wollte vorzugsweise als ὁ ἀπόστολος τῶν ἐθνῶν (Gal. 2, 8) den Zaun, der zwischen Juden und Heiden gezogen war, abbrechen (Ephes. 2, 14), und wufste, dafs die grofse Aufgabe, alle Völker zum Heile zu bringen, gelöfst sein mufste, ehe der Herr erscheinen konnte, vgl. Matth. 24, 14: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι. καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος. — Indem nun das Jüdische Volk sich diesem Vorhaben des Apostels mit aller Kraft entgegensetzt, sieht Paulus, wie die übrigen Apostel, dafselbe das Maafs der Sünden vollmachen uud einem unaufhaltsam herein-

dringenden Zorngericht verfallen. Paulus fährt fort: εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε. Durch εἰς τὸ — ἀναπληρῶσαι kann hier nicht der Zweck angedeutet werden sollen, sondern die Folge; εἰς τὸ s. v. a. ὥστε, ita ut, vgl. zu cp. 3, 13. Jüngst hat der sonst treffliche Meyer zu Röm. 1, 20 die alte calvinistische Ansicht erneuert, dafs εἰς τὸ c. Inf. nie die Folge, sondern immer den Grund einführe. Allein dafs εἰς mit dem Infinitiv ebensowohl consecutiv als final sein kann, liegt in der Natur der Sache, nämlich in der Grundbedeutung der Präposition, deren Accusativ den Raum andeutet, defsen Inneres durch eine Bewegung erreicht wird, also das Ziel und Ende der Bewegung. Somit ist gewifs, dafs εἰς wie mit dem Nomen, so auch mit dem Infinitiv die ekbatische Bedeutung habe. Vgl. Röm. 4, 11: καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην; wo auch Fritzsche die Bedeutung „so dafs" angenommen hat, obgleich sich gerade hier die finale Fafsung sehr empfiehlt. Röm. 7, 4: ὥστε ἀδελφοί μου καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ, wo Fritzsche ebenfalls εἰς τὸ ἐκβατικῶς nehmen will, obgleich man es mit Rücksicht auf Vs. 3 nur final auffafsen kann. Dagegen steht εἰς τὸ von der Folge 2 Cor. 8, 6: εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον, vgl. daselbst Rückert p. 242; und Hebr. 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι, vgl. daselbst Bleek, 2 B. p. 729 f.; Wahl Clavis N. T. tom. I. p. 431, β. Somit ist Winer Gr. p. 382 zu berichtigen, welcher an allen Stellen des N. T. in εἰς τὸ mit nachfolgendem Infinitiv die Zweckbezeichnung als im Sinne des Autors geltend machen will. — ἀναπληρῶσαι τὰς ἁμαρτίας d. i. ἀναπληρῶσαι τὸ μέτρον τῆς ἁμαρτίας. Vgl. LXX Gen. 15, 16: οὔπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμοῤῥαίων ἕως τοῦ νῦν. 2 Macc. 6, 14: οὐ γὰρ καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἀναμένει μακροθυμῶν ὁ δεσπότης μέχρι τοῦ καταντήσαντας αὐτοὺς πρὸς ἐκπλήρωσιν ἁμαρτιῶν κολάσαι. Matth. 23, 32: καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Im A. T. kann man vergleichen den elliptischen Ausdruck תָּם, vollständig, vollzählig,

voll machen, für „das Maafs der Sünden voll machen", vgl. Daniel, 8, 23: wenn die Abtrünnigen voll gemacht haben (nämlich das Maafs der Sünden). Die Sünden vollenden kann heifsen: sie bis aufs höchste treiben, ihr Maafs voll machen; es kann aber auch eben so gut heifsen: ihnen durch die Vergebung ein Ende machen, entsprechend dem sonstigen: die Sünde tilgen (מָחָה). In diesem Sinne kommt תַּמָם von der Sünde vor Threni 4, 22:

„Getilgt ist deine Missethat, du Tochter Zion!
Nicht wird er ferner dich verpflanzen;
Doch deine Missethat, du Tochter Edom,
Wird er heimsuchen,
Enthüllen wird er deine Sünden dir."

An unserer Stelle wird durch den Context geboten, bei der Deutung „dafs Maafs der Sünden voll machen" stehen zu bleiben. Nach der Ansicht von Lengerke's beruht der Ausdruck offenbar auf der Vorstellung, dafs, so wie einzelne Menschen, so ganzen Völkern und Zeiträumen ein Maafs von Sünden bestimmt ist, dafs sie voll machen müfsen. Vgl. dessen Commentar zum Buche Daniel. Königsb. 1835. p. 399. — Was den Ausdruck ἁμαρτία, Sünde *), betrifft, so stellt im Betreff der Abstammung des Wortes Buttmann (in seinem Lexilogus. 1 B. p. 137), indem er damit das Homerische ἀβροτάζειν, verfehlen (Hom. Il. 10, 65), durch ἀμβροτεῖν, die epische Nebenform von ἁμαρτάνειν (Hom. Il. 5, 287) in Verbindung setzt, nur als Vermuthung die Ableitung von μέρος auf, in welchem Falle die erste Silbe ursprünglich das α privativum gewesen wäre und die Bedeutung des Zeitwortes: nicht theilhaft werden, nicht erreichen, verfehlen. Und so viel scheint sicher, dafs das Verfehlen des Zieles die ursprüngliche Bedeutung ist, wie denn Homer es öfters vom Nichttreffen des Speers oder Pfeils gebraucht (vgl. Hom. Il. 4, 491; 8, 302;

*) Jacob Grimm, Abstammung des Wortes Sünde, Stud. u. Kril. 1839. 3 Heft. p. 747 ff., hält für das Wahrscheinlichste die Abstammung von dem altnordischen syn, insofern dafselbe das Hindernifs des Erscheinens vor Gericht bedeutete, ohne indefs die Herleitung von dem althochdeutschen Suona (Sühne) vermittelst des Gothischen saun für ganz unmöglich zu erklären. Vgl. auch v. Raumer, die Einwirkung des Christenthumes, p. 384 ff.

10, 372). Vgl. auch **Fritzsche** ad Rom. tom. I. Adn. p. 289—292. In den Neutesttamentlichen Schriften und besonders auch bei Paulus bedeutet ἁμαρτάνειν nie etwas anderes als sündigen; auch ἁμαρτία bezeichnet immer Sünde, doch ist der Begriff nicht überall derselbe. ἡ ἁμαρτία bezeichnet 1) die Sünde als That, welche Bedeutung der Form ἁμάρτημα (Marc. 3, 28; 4, 12; Röm. 3, 25; 1 Cor. 6, 18) ausschiefslich eignet. So Matth. 12, 31; Apg. 7, 60: κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. 2 Cor. 11, 7; Jacob. 1, 15; 2, 9: εἰ δὲ προσωποληπτεῖτε ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε. 4, 17; 1 Petr. 2, 22. So besonders häufig im Plural Ephes. 2, 1: νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις. Jacob. 5, 15: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς. Matth 3, 6: ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας. 9, 3: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου. Hebr. 2, 17: ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας. Ob hier die ἁμαρτίαι, die Thatsünden, als hervorgehend aus einem ihnen zum Grunde liegenden einheitlichen Erzeugungsprincipe, als bedingt durch einen Sündenhang gedacht werden, ist in dem Ausdrucke an und für sich selbst nicht angegeben, könnte also nur aus dem Zusammenhange der Schriftlehre erörtert werden. Allerdings aber bedeutet ἡ ἁμαρτία auch 2) die Sünde als Hang, als inneres Princip, als in dem Menschen herrschende Macht, welche die einzelnen sündlichen Lüste und Thaten aus sich erzeugt. So Röm. 7, 8: ἡ ἁμαρτία — κατειργάσατο — πᾶσαν ἐπιθυμίαν. 7, 9: ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν. 7, 17: ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 7, 23: τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου. Endlich bezeichnet ἡ ἁμαρτία 3) die Sünde als Einheit des Hanges und der That. So Joh. 1, 29: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Röm. 3, 20; 4, 8; 1 Cor 15, 56: τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. 2 Cor. 5, 21; 2 Thess. 2, 3: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. Hebr. 4, 15; 9, 26; 10, 18: προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας. 1 Joh. 1, 8; 3, 4, 5. Diese letztere Bedeutung dürfte das Wort überhaupt, entsprechend der nicht abstract logisch spaltenden, sondern inneres Wesen und äufsere Erscheinung lebendig zusammengreifenden Schriftanschauung, überall da haben, wo nicht Form des Ausdruckes oder Gedankenzusammenhang entschieden darauf hinführen, nur an das eine Moment der Sache, an die Sünde als Aeufserung, Erscheinung, That, oder an die Sünde als Hang, Princip, innerlich herrschende Macht zu denken. Vgl. besonders Fr. Ad. Phi-

lippi, Commentar über den Brief Pauli an die Römer p. 161 Auch an unserer Stelle nun werden wir von vorne herein darauf geführt, unter αἱ ἁμαρτίαι alles zu begreifen, was dieser Ausdruck überhaupt im Sinne der Schrift und des Apostels zu bezeichnen im Stande ist. Siehe noch die ausführlichen Erörterungen des Begriffs ἁμαρτία bei Rückert, Commentar über d. Brief Pauli an die Römer; 1 B. p. 253 ff.. — Zu εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας fügt Paulus mit grofsem Nachdrucke hinzu: πάντοτε. Dieses von den Atticisten verworfene Adverbium (vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 103; Moeris p. 319) bezeichnet „zu alter Zeit, stets, immerdar." Vgl. 2 Cor. 9, 8: δυνατὸς δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε (d. i. in allen Stücken allezeit) πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἀγαθὸν ἔργον. Baumgarten-Crusius erklärt πάντοτε: nach allen Seiten, in jeder Art. Nach Olshausen ist πάντοτε hier auffallend; in der gewöhnlichen Bedeutung „immer" paſse es hier nicht; denn Paulus wolle nicht sagen, daſs die Juden zu jeder Zeit ihre Sünden vollgemacht haben, etwa in dem Sinne, daſs jede Generation gleich gottlos gewesen wäre, sondern er denke sich offenbar die Totalität des Volks in einer sündlichen Entwicklung, deren letzte höchste Frucht die Feindschaft gegen Christus in seinen Gläubigen sei. Allein mit gutem Recht hat dagegen de Wette bemerkt, daſs πάντοτε seinen richtigen Sinn erhält, wenn man εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι als im Streben begriffen, nicht aber dieses Verbum für accumulare, augere nimmt. Von den Sünden der Einzelnen, durch deren Vollmachung das Sündenmaaſs der ganzen Nation vollgemacht würde, ist wohl ebensowenig als von den Sünden ganzer Geschlechter oder Zeiträume die Rede. — In Folge dieses Strebens, das Maaſs der Sünden voll zu machen, ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. Das Verbum φθάνειν heiſst bei den Classikern regelmäſsig: zuvorkommen, voraus sein, vgl. Hom Il. 9, 505: πολλὸν ὑπεκπροθέει φθάνει δέ τε πᾶσαν ἐπ' αἶαν βλάπτουσ' ἀνθρώπους. In der ganz späten Graecität, namentlich bei den Alexandrinischen Schriftstellern, hat φθάνειν seine ursprüngliche Bedeutung des Zuvorkommens verloren, steht hie und da in dem Sinne von καταλαμβάνειν, antreffen, erreichen, vgl. Zosimus 4, 52: ἔφθασε ἤδη πεσοῦσαν τὴν κεφαλὴν, entspricht aber meistens unserm Gelangen. Bei LXX und im N. T. finden wir das Verbum in den Phrasen:

φθάνειν ἄχρι τινὸς (2 Cor. 14), *εἴς τι* oder *τινὰ* (Daniel 4, 19; Röm. 9, 31; Philipp. 3, 16), *ἐπί τινα* (vgl. Matth. 12, 28: *ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, und in der mit dieser parallelen Stelle Luc. 11, 20), *ἕως τινός* (Daniel 4, 8; 7, 13; Testament. XII. Patriarch. p, 530 ed. Fabric.: *ἕως τοῦ οὐρανοῦ φθάνοντες*) sowohl von Personen als Sachen. Nach Beza's Bemerkung bezeichnet „*φθάνειν* subitum aliquid et inexspectatum." Aus dem Hebräischen kann für *φθάνειν ἐπί τινα* verglichen werden: הִגִּיעַ mit אֶל, an Jemand hinanreichen, ihn treffen (Kohel. 8, 14; Esther 9, 26), und בּוֹא in der Verbindung mit עַל (vgl. Jerem. 5, 12: רָעָה תָבוֹא עָלֵינוּ, und dazu Ewald's kritische Grammatik der hebr. Sprache p. 610. Was den Aorist betrifft, so soll derselbe, wie Schott behauptet, prophetisch statt des Futurums stehen; Pelt erklärt ihn für ein Praeteritum propheticum. Allerdings finden wir bei den Propheten des Alten Bundes nicht selten Perfecta, namentlich da, wo dem Propheten die wirklich zukünftigen Begebenheiten in der innern Auschauung als schon geschehen erscheinen (vgl. Jes. 9, 1), aber an unserer Stelle erscheint eine Auffassung solcher Art unstatthaft, weil der Apostel ganz und gar keine Weifsagung ausspricht. Vielmehr mufs der Aorist aus der apostolischen Grundansicht erklärt werden, zufolge deren die Offenbarung des göttlichen Zorns schon wirklich eingetreten war. *ἔφθασε* hat Nachdruck. Der Zorn Gottes, will Paulus sagen, ist den Juden nicht mehr fern, sondern unmittelbar nahe gekommen. Und war es nicht wirklich so? Das göttliche Strafgericht zeigte sich bei den Juden schon damals in dem Unglauben, in der Verstockung gegen alles Göttliche, und in der Unfähigkeit für das Leben, welches aus Gott ist und die Seligkeit in jener Welt nach sich zieht. Es konnte über die Juden, wie über alle Menschen kein schwereres Gericht ergehen, als wenn ihnen durch ihre eigene Schuld der Weg zum Glauben und also zum wahren Leben ganz und gar verschlossen blieb. Fafsen wir unsere Worte in der angegebenen Weise auf, so haben wir nicht nöthig, mit Olshausen anzunehmen, dafs Paulus die Leiden, die schon damals unter der Herrschaft der Römer die Juden betrafen, als Anfänge der grofsen nahe bevorstehenden Zornoffenbarung betrachtet habe, ganz analog der Dar-

stellung Matth. 24, wonach die Zerstörung Jerusalems als Vorbild des letzten Gerichts behandelt werde. — Ueber ἡ ὀργὴ vgl. zu cp. 1, 10. Der Genitiv τοῦ θεοῦ, welcher in den Handschriften DEFG und in der Vulgata gelesen wird, ist unnöthig, und darf als späteres Interpretament betrachtet werden. — Schwierig scheint für den ersten Blick der Ausdruck εἰς τέλος zu sein. Mehrere Ausleger, Grotius, Koppe, Flatt, Pelt, Olshausen verbinden εἰς τέλος mit ὀργή, aber mit Unrecht, denn die Worte gehören zweifelsohne zu ἔφθασε. Bei classischen Schriftstellern bezeichnet εἰς τέλος, εἰς τὸ τέλος „zu Ende, endlich", vgl. Soph. Philoct. 404: μηδὲν δίκαιον ἐς τέλος μέλλει ποιεῖν, und dazu die Bemerkung von G. Hermann; Eurip. Jon 1615; Hecuba 817; Herod. 3, 40; Plutarch. Moral. p. 584. In der spätern Gräcität, namentlich bei Polybius, finden wir εἰς τέλος in der Bedeutung „ganz und gar", vgl. auch Lucian. Somn. cp. 9: ἐγὼ δὲ ὦ τέκνον, παιδεία εἰμὶ ἤδη συνήθης σοι καὶ γνωρίμη, εἰ καὶ μηδέπω εἰς τέλος μου πεπείρασαι. In der letztern Bedeutung erscheint εἰς τέλος auch öfter bei LXX, vgl. 2 Chron. 12, 12: καὶ ἐν τῷ ἐντραπῆναι αὐτὸν ἀπεστράφη ἀπ᾽ αὐτοῦ ὀργὴ κυρίου καὶ οὐκ εἰς καταφθορὰν εἰς τέλος (לְכָלָה). Josua 8, 24: καὶ ὡς ἐπαύσαντο οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀποκτείναντες πάντας τοὺς ἐν τῇ Γαὶ καὶ τοὺς ἐν τοῖς πεδίοις καὶ ἐν τῷ ὄρει ἐπὶ τῆς καταβάσεως, οὗ κατεδίωξαν αὐτοὺς ἀπ᾽ αὐτῆς εἰς τέλος κ. τ. λ.; daselbst cp. 10, 20: καὶ ἐγένετο ὡς κατέπαυσεν Ἰησοῦς καὶ πᾶς υἱὸς Ἰσραὴλ κόπτοντες αὐτοὺς κοπὴν μεγάλην σφόδρα ἕως εἰς τέλος (עַד תֻּמָּם); Num. 17, 13; 2 Chron. 31, 1; Daniel 9, 27. Ebenso scheint an den meisten Stellen des N. T., wo die Formel vorkömmt, ziemlich deutlich zu sein, daſs sie nur im Allgemeinen bezeichnet: ganz und gar. Zu vergleichen ist das analoge Luc. 13, 11 und Hebr. 7, 25 vorkommende εἰς τὸ παντελὲς, d. i. aufs Vollständigste, auf vollendete Weise, ganz und gar. Auch an unserer Stelle paſst die Erklärung von εἰς τέλος „ganz und gar" vortrefflich zu der von uns gegebenen Auffassung der Worte ἔφθασε δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργή. Andere Ausleger haben unsere Worte anders erklärt. So verräth nach Vatke (Berliner Jahrbücher für wiſsenschaftl. Kritik l. l.) die Kürze unseres Ausdrucks etwas Proverbielles; er will daher mit Vergleichung von Num. 17, 13; 2 Chron. 12, 12 u. a. m. die Bedeutung: gänzlich, ohne Aus-

nahme, bis auf den letzten Mann, vorziehen. Olshausen meint, dem εἰς müſse sein Recht widerfahren; die Formel εἰς τέλος könne nur gefaſst werden „bis zum Ende hin", so daſs alles jetzt Eingetretene bloſs als der Anfang erscheine; es dürfe demnach auch nicht ergänzt werden αὐτῶν „bis zu ihrem Ende", d. h. ihrer Vernichtung, sondern das Ende müſse auf ὀργή bezogen und von der vollen Gröſse der göttlichen Strafe verstanden werden. Der Zorn Gottes ist über sie gekommen und wird nun fortwirken bis zu seiner vollen Offenbarung. De Wette übersetzt εἰς τέλος zum Garaus, um ihnen den Garaus zu machen. Chrysostomus, Theodoret, Benson und andere Ausleger wollten hier eine Beziehung auf die Ewigkeit der Strafen finden, indem sie εἰς τέλος = ἕως oder ἄχρι τέλους nehmen; allein eine solche liegt offenbar in den Worten nicht. —

Nachdem wir Vss. 14—16 im Geiste des groſsen Heidenapostels zu erklären angestrebt haben, müſsen wir schlieſslich noch auf Baur Rücksicht nehmen, welcher in diesen Versen Gründe für nicht unerhebliche Zweifel an der Echtheit des ersten Briefes an die Thessalonicher gefunden zu haben meint. Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi. p. 482, sagt: „Die Stelle (cp. 2, 14—16) hat ein ganz unpaulinisches Gepräge. Sie stimmt zwar allerdings mit der Apostelgeschichte überein, welcher zufolge die Heiden von den Juden in Thessalonica gegen die vom Apostel Bekehrten und den Apostel selbst aufgereitzt wurden, aber wie gesucht ist die Vergleichung dieser ebenso sehr den Juden als den Heiden zur Last fallenden Bedrückungen mit den Christenverfolgungen in Judaea, und wie unangemeſsen für den Apostel, welcher doch sonst die Judenchristen seinen Heidenchristen nie als Muster vorhält und von jenen Verfolgungen in Judaea nicht reden konnte, ohne an sich selbst, als den Hauptheilnehmer an der einzigen, die hier eigentlich in Betracht kommen kann, zu erinnern? Wo hat ferner der Apostel seine Leiden um des Evangeliums willen mit den Missethaten der Juden gegen Jesus und die Propheten in eine solche Verbindung gebracht, wie hier, wie fern liegt ihm eine so allgemeine Judenpolemik, daſs er die Feindschaft der Juden gegen das Evangelium nicht anders zu bezeichnen wüſste, als durch das bekannte, den Juden von den Heiden schuldgegebene odium generis hu-

mani, das hier den Juden in den Worten, sie seien nicht blofs θεῷ μὴ ἀρέσκοντες, sondern auch πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίοι (Vs. 15) vorgerückt wird? Man sieht es der ganzen Fafsung der Stelle an, dafs ihre Quelle nur die Erzählung der Apostelgeschichte ist." Schon in der Einleitung p. 41 haben wir angedeutet, dafs in dem ganzen Briefe keine Stelle einen so entschiedenen Paulinischen Character an sich trage, als gerade die unsrige. Bereits hat auch Neander gegen die angegebenen Einwürfe Baur's mit Recht eingewandt, dafs wenn das, was Baur als nachgebildet und untergeschoben betrachtet, von einem Andern nachgebildet und untergeschoben wäre, es sich schwerlich bei einem Solchen vereinigen lafse, dafs er so schlecht gegen die Juden überhaupt gesinnt gewesen sein und doch gerade die Gemeinden in Judaea als Muster der Nachahmung betrachtet haben sollte. Und allerdings nur bei einem so originellen und freien Geiste, wie Paulus, konnte Beides zusammenkommen. Jetzt waren die Verfolgungen, welche die Christen in Judaea in mehreren Zeitpunkten betroffen hatten, von denen er selbst bei seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem nach seiner Bekehrung zum Theil Zeuge gewesen sein konnte, ihm in frischem, lebendigen Andenken. Er konnte noch keine heidnische Gemeinde als Gegenstand der Nachahmung in dieser Hinsicht nennen. Wie natürlich daher, dafs er hier die Urgemeinde nannte, da er doch immer von dem Bewusstsein beseelt war, dafs gläubige Juden und Heiden in einer christlichen Gemeinschaft mit einander verbunden sein sollten. Das Andenken daran, dafs er selbst früher ein so heftiger Verfolger der Christen gewesen war, dies konnte ihn gewifs am wenigsten hindern, sich so auszudrücken, da er, wie er sagt, eine neue Kreatur und ihm Alles neu geworden war. Auch ist nicht einzusehen, wie Paulus das ungöttliche Wesen, die Menschenfeindlichkeit und die Mifsgunst der Juden gegen die Heiden, wovon er gerade auf seiner letzten Missionsreise so manche Erfahrungen gemacht hatte, anschaulicher hätte bezeichnen können, als auf jene Weise. Hier, wo er die Gläubigen unter den Heiden als Nachahmer der Urgemeinde in Judaea darstellt, war auch die natürliche Veranlafsnng gegeben, daran zu gedenken, dafs dieselben Juden Jesus gemordet, die Propheten und ihn selbst als Zeugen der christlichen Wahrheit, durch welche auch den

Heiden das Heil zu Theil werden soll, verfolgt hätten. Später, da Paulus noch mehr mit Judenchristen als mit eigentlichen Juden zu kämpfen hatte, war ihm weniger Veranlaſsung gegeben, sich so auszudrücken. Vgl. Neander, Geschichte und Pflanzung und Leitung d. christlichen Kirche. 1 B. p. 341. — Weiter beruft sich Baur auf die Ausdrücke ἐκδιώκειν, κωλύειν u. s. w. (!), welche dem Apostelg. 17, 5 und sonst erzählten Hergang entsprechen sollen, und auf das τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσιν, einen Ausdruck, welcher sonst vom Apostel Paulus nie von seiner Verkündigung des Evangeliums gebraucht werde, wohl aber der Apostelgeschichte ganz gemäſs sei (14, 4; 16, 6, 32; 18, 9). Allein auch diese angeblichen Gründe Baur's sind nicht im Stande die Aechtheit des betreffenden Abschnittes in Zweifel zu ziehen. Denn es erscheint offenbar sachwidrig, wenn man bei merkwürdigen Schriften der einen oder andern Art wegen aufgefundener sprachlicher Eigenthümlichkeiten des bekannten Verfassers, also wegen gewisser sonst nicht gebrauchten Ausdrücke, neuer Redensarten, abweichender Constructionen oder Wendungen sogleich Verdacht schöpfen und Klage gegen die Authentie derselben erheben wollte. Es ist schon von Andern bemerkt worden, wie das Wahrnehmen der sogenannten ἅπαξ λεγόμενα nur dann an sich Bedeutung hätte, wenn diese dem Idiom des Schriftstellers, seinem Gedankenkreise, oder der gleichzeitigen Sprechweise zuwiderliefen. Dazu kömmt, daſs derselbe Umstand hinsichtlich der ἅπαξ λεγόμενα sich bei jeder andern in Vergleich gestellten Schrift desselben Verfassers wiederholt; und wie ganz natürlich ist es auch, daſs ein Sendschreiben im Vergleich mit einem andern, je nach den ganz andern Gegenständen der Behandlung, nach der veränderten Stimmung und Tendenz unseres Apostels, nach den verschiedenen Orts- und Zeitverhältnissen, eine modificirte sprachliche Färbung erhält. Dem selbständigen productiven Geiste ist es nach Maaſsgabe seiner so oder so bestimmten Aufgabe stets eigen, sich in dem Umkreise seines Stoffes und der Behandlung desselben, im Bereiche seines Inhaltes und seiner Sprache frei zu bewegen, und dadurch an den Erzeugnissen individuelle Eigenheiten, characteristische Verschiedenheiten hervortreten zu laſsen. Demgemäſs können bei dem so groſsen Reichthume der Gedanken und bei der Wortfülle unseres Apo

stets doch wahrlich einzelne Ausdrücke und Redensarten, welche als ungewöhnlich von Baur herausgesucht sind, nicht im mindesten auffallen, da der Apostel kein Wort- und Sachregister von sich hinterlaſsen hat. Daher dürfen wir mit gutem Rechte behaupten, daſs weder in Hinsicht des Inhaltes, noch in Betreff der Sprache irgend eine objective Veranlaſsung zu Bedenklichkeiten und Einwendungen gegen die Aechtheit des in Rede stehenden Abschnittes vorhanden sind. —

§. 3. Cap. II, 17—III, 13.

Cap. II, 17—20.

17 Ἡμεῖς δὲ, ἀδελφοὶ, ἀπορφανισθέντες ἀφ᾽ ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας
προσώπῳ οὐ καρδίᾳ περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν
ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ. 18 Διότι ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ
μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δὶς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς. 19 Τίς
γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρά ἢ στέφανος καυχήσεως; ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς
ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ;
20 Ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά. —

Vs. 17. Mit diesem Verse hätte das dritte Capitel beginnen sollen. Paulus geht zu etwas Neuem über. Zwischen cp. 2, 20 und cp. 3, 1 findet durchaus kein Gedankenabschnitt, wohl aber die innigste Verbindung statt. In Vs. 17 ff. spricht der Apostel sein herzliches Verlangen aus, die Christen in Thessalonica wieder zu sehen. Die Worte lauten: ἡμεῖς δὲ, ἀδελφοὶ, ἀπορφανισθέντες ἀφ᾽ ὑμῶν κ. τ. λ.. ἡμεῖς δὲ steht hier im Gegensatze zu ὑμεῖς γὰρ (Vs. 14). — Das Verbum ἀπορφανίζειν findet sich bei den classischen Griechischen Schriftstellern nur bei Aeschylus Choephor. 246 (nach Schütz):

Ζεῦ Ζεῦ, θεωρὸς τῶνδε πραγμάτων γενοῦ.
Ἰδοῦ δὲ γένναν εὔνιν αἰετοῦ πατρὸς,
Θανόντος ἐν πλεκταῖσι καὶ σπειράμασι
Δεινῆς ἐχίδνης· τοὺς δ᾽ ἀπωρφανισμένους
Νῆστις πιέζει λιμός κ, τ. λ.

Statt ἀπορφανίζειν wird öfter ἀπορφανοῦν gebraucht. Beide Verba sind von ὀρφανὸς gebildet; ὀρφανὸς aber wird gemeiniglich von Kindern gesagt, die ihrer Eltern beraubt sind, daher ὀρφανοὶ

elternlose Töchter (Homer. Od. 20, 68). Darnach bezeichnet ὀρφανίζειν: verwaisen, zur Waise machen. Vgl. Soph. Trach. 927 (nach Wunder):

> ὁθούνεκ' ἐκ δυοῖν ἔσοιθ' ἅμα,
> πατρός τ' ἐκείνης τε, ὠρφανισμένοι βίον,

d. h. von zwei Seiten her, also vom Vater und der Mutter her verwaist. Vgl. die Bemerkung von Wunder zu dieser Stelle, und Eurip. Alcest 397. Sodann heiſst ὀρφανίζω, ebenso wie ἀπορφανόω meton. von einander trennen, vgl. Pindar Pyth. 6, 22, wo ὀρφανιζόμενος Πηλείδης „entfernt von den Eltern." Die Bedeutung „trennen" kommt nun auch dem ἀπορφανίζειν an unserer Stelle zu, wo es allein im N. T. gelesen wird. Oecumenius erklärt ἀπορφανισθέντες durch ὀρφανοὶ καταλειφθέντες ἀφ' ὑμῶν; und die Peschito übersetzt: ܚܢܢ ܕܝܢ ܐܚ̈ܝ ܗܘܝܢ ܝܬ̈ܡܐ ܡܢܟܘܢ d. h. wir aber, Brüder, sind Waisen geworden vor euch. Nach Olshausen geht der Apostel bei diesem Ausdrucke noch von dem im zweiten Capitel durchgeführten Bilde älterlicher Stellung zu seinen Lesern aus und nennt sie (?) verwaist, ein Ausdruck, wodurch die Verlassenheit vom geliebten Wesen und die Sehnsucht des Wiedersehns am reinsten und stärksten bezeichnet werde. Etwas anders faſst Flatt die Worte auf: „ich hielt mich verwaist, da ich euch, meinen Kindern, entriſsen wurde, da ich von euch scheiden muſste. Er redet im Tone eines zärtlichen Vaters (Vs. 11), stellt seine Trennung als eine Verwaisung, als Trennung eines Vaters von seinen Kindern vor." Allein bei Flatt erscheint die Metapher offenbar zu sehr gepreſst, wie auch bei Bengel: orbati ut parentes liberis absentibus. — Ueber ἀπὸ in ἀφ' ὑμῶν als Präposition der Trennung und des Getrenntseins, vgl. Winer's Gr. p. 443. In der Phrase πρὸς καιρὸν ὥρας steht πρὸς mit dem Accusativ zur Bezeichnung der Zeit, während welcher etwas dauert: bis auf wie lange, ganz wie ἐπὶ. Ebenso Hebr. 12, 11: πρὸς τὸ παρὸν, auf oder für die Gegenwart; Luc. 8, 13: πρὸς καιρὸν; 1 Cor. 7, 5; 2 Cor. 7, 8; Joh. 5, 35; Gal. 2, 5; Philemon 15: πρὸς ὥραν; Jacob 4, 14: ἀτμὶς πρὸς ὀλίγον φαινομένη d: i. scheinend auf eine kurze Zeit hin s. v. a. während derselben, so daſs es nach dem Verlaufe derselben aufhört. Vgl. Lucian Dial. Deor. 18, 1: πρὸς ὀλίγον ἀντιστῆναι. Aelian Var. Histor.

12, 63: λαβοῦσα πρὸς ὀλίγον ἂν ὡμίλησε τῷ δόντι εἶτα ἀπέκλινεν· Ganz anders mufs die Bedeutung von πρὸς bestimmt werden in den Formeln πρὸς ἡμέραν, πρὸς ἑσπέραν u. dgl. m., gegen Tagesanbruch, gegen Abend, Vgl. Bleek zu Hebr. 10, 10. Der Unterschied der sehr ähnlichen Formeln πρὸς ὥραν und πρὸς καιρὸν besteht nach Schott darin: „ut πρὸς καιρὸν universe de iis valeat, quae per aliquod temporis spatium sive brevius sive longius fuerit, duratura sint, nec in perpetuum futura (1 Cor. 7, 5; Luc. 8, 13), πρὸς ὥραν luculentius exprimat brevitatem temporis, quo res duratura sit (2 Cor. 4, 8; Gal. 2, 5; Philem. 15). Proinde ubi locutio composita adhibetur πρὸς καιρὸν ὥρας, haud dubie ὥρα illi καιρῷ magis definiendo inservit: per aliquod breve quidem temporis intervallum." An unserer Stelle ist πρὸς καιρὸν ὥρας „für die Zeit eines Moments", d. i. für eine ganz kurze Zeit. Vulgata übersetzt: ad tempus horae; Erasmus: ad spatium temporis; Beza: ad temporis momentum. Vgl. Horat. Sat. 1, 1, 8: horae momento cita mors venit aut victoria laeta. Mit dem πρὸς καιρὸν ὥρας drückt sich der Apostel vortrefflich aus in Beziehung auf seinen Wunsch und seine Hoffnung, die Christen in Thessalonica recht bald wiederzusehen (vgl. cp, 3, 10). Freilich konnte Paulus nicht wohl wissen, ob und wann er die Thessalonicher überhaupt wiedersehen würde, aber bei der Nähe des Reiches Gottes, die Paulus offenbar voraussetzt, fanden sie sich jedenfalls in Kurzem dort wieder vereinigt. Vgl. zum Gedanken Philemon Vs. 15, wo Paulus vom Onesimus, welcher seinem Herrn Philemon entlaufen, aussagt: τάχα διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς. — Die Trennung des Apostels von den Thessalonichern ist aber nur eine rein äufserliche, was angedeutet wird durch προσώπῳ οὐ καρδίᾳ. πρόσωπον bezeichnet ursprünglich, was dem Blicke (ὦπον) des Beschauers zugewandt ist (πρὸς), das Vordertheil (vgl. Köster, Erläuterungen der heiligen Schrift besonders aus Homer, p. 119), sodann wie im Hebräischen פָּנִים das Gesicht, den Blick. καρδία (vgl. zu Vs. 4) ist das Herz, welches in persönlichen Beziehungen den Antheil bestimmt, welchen Sinn und Gemüth daran nimmt. Wem das Herz angehört, dem will man gut, wie man gut von ihm denkt; Einheit des Herzens ist Zusammenstimmung im Sinn und Ge

müth, dafs man gleiches denkt und gleiches will in gegenseitiger Zuneigung; wen man im Herzen hat, mit dem weifs man sich in innerer Lebensgemeinschaft, in einer Ueberzeugung und Liebe verbunden, und widmet ihm eine thätig sich interefsirende Werthschätzung (vgl. Philipp. 1, 7; 2 Cor. 7, 3; 6, 11—13). So auch an unserer Stelle, wo Paulus sagt: erreicht auch mein Blick euch nicht, mein Herz lebt für und mit euch, mein Inneres fühle ich stets mit euch innig verbunden und vereint. Ganz ähnlich spricht der Apostel gegen die Colosser aus, dafs er beständig bei ihnen im Geiste verweile, Coloss. 2, 5: *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι.* Ueber den Dativ vgl. 1 Cor. 5, 3: *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν τῷ πνεύματι,* und besonders Winer's Gr. p. 103. Gegensätzlich verbunden finden sich *πρόσωπον* und *καρδία* im N. T. noch 2 Cor. 5, 12: *οὐ γὰρ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν, ἀλλὰ ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ οὐ καρδίᾳ,* wo Paulus mit den Worten „wider die, welche sich des Angesichts und nicht des Herzens rühmen" eine höchst treffende Characteristik seiner Gegner als heuchlerischer Prahler giebt. Der Gegenstand des sich Rühmens ist das Angesicht, die Heiligkeit, der Eifer, die Liebe u. s. w., die sich auf ihrem Angesichte darstellen, aber des Herzens rühmen sie sich nicht; denn von dem, defsen sie sich rühmen, ist ihr Herz leer. Bei unserm grofsen Apostel verhielt es sich anders, „ab ejus corde fulgebat semper veritas" sagt wahr und treffend Bengel, daher auch die herzliche und wahrhaft innige Vereinigung seines ganzen innern Seins mit dem der Gläubigen in Thessalonica. — Während Pelt angehaucht von der Liebenswürdigkeit unseres Apostels an unserer Stelle ausruft: ecce veri amoris signum etiam brevi absentia ita affici, ut doleas simulque eorum, quos reliqueris, semper esse memorem, findet Baur (der Apostel Paulus p. 474) in derselben Bedenklichkeiten gegen die Aechtheit des ersten Briefes, indem er sagt: „Wie kann der Apostel nach so kurzer Zeit sagen, er habe im sehnlichsten Wunsche, sie persönlich zu sehen, schon wiederholt, nicht blofs einmal, sondern zweimal zu ihnen kommen wollen? Auch hier die Corintherbriefe noch, in welchen freilich von solchen mehrmaligen Reisen und Reiseplanen oft genug die Rede ist." Allerdings mag unsere Stelle reiche Anklänge wiederfinden

in den Briefen an die Corinther, aber gewifs nicht blofs darin, weil von Reiseplanen die Rede ist, sondern vielmehr, weil gerade auch sie voll sind von Beweisen, welch eine gewaltige Liebe den grofsen Heidenapostel mit den Seinigen an allen Orten umschlungen hielt. — περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν κ. τ. λ.. περισσοτέρως erscheint bei unserm Apostel sehr häufig, namentlich im zweiten Briefe an die Corinther (1, 12; 2, 4; 7, 13, 15; 11, 23; 12, 15; vgl. auch Gal. 1, 14; Philipp. 1, 14). Neben περισσοτέρως finden wir περισσότερον adverbialisch Hebr. 6, 17; 7, 15. Bei classischen Schriftstellern ist das Wort in dieser Form als Adverbium nicht gebräuchlich, auch nicht bei Philo und LXX. Einige Male finden wir περισσοτέρως bei dem Scholiasten zu Sophocl. Ajax 983, 1043, 1092. Vgl. auch Fabricius cod. pseud. Vet. Testam. p. 721. Was an unserer Stelle den Begriff und die Beziehung des Comparativs betrifft, so ist Olshausen der Meinung, im Comparativ περισσοτέρως sei keine besondere Vergleichung zu suchen, so wenig als im analogen lateinischen abundantius, vehementius; Paulus brauche den Positiv περισσῶς nie adverbialisch, sondern stets nur den Comparativ; es heifse: stärker als es gewöhnlich ist, d. h. sehr stark. Diese Meinung beruht aber auf einem Irrthume. Bereits hat Winer Gr. p. 280 mit Recht dagegen geltend gemacht, dafs das dem Paulus so geläufige περισσοτέρως „nie aufser Vergleichung" stehe Dies leuchtet aus allen angeführten Stellen, wo das Wort sich findet, deutlich hervor; auch 2 Cor. 2, 4 kann die Steigerung περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς ebenso wenig befremdend sein, wie 2 Cor. 1, 12. Das nach περισσοτέρως verschwiegene ἤ wird verschieden ergänzt, Theophylact: περισσοτέρως ἢ ὡς εἰκὸς ἦν τοὺς πρὸς ὥραν ἀπολειφθέντας. Schott: ea ipsa de causa, quod temporis intervallo haud ita longo ab amicis sejunctus fuerat, praesentiae amicorum desiderium sentiebat vehementius, quam forte sentiret, si post longam amorum seriem ipsius animo minus recens ac vivida inhaesisset eorum, quae inter Christianos Thessalonicenses expertus fuerat, memoria. Winer Gr. l. c. findet den Grund der Steigerung in dem Satze: ἀπορφανισθέντες ἀφ᾽ ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας; die Entbehrung ihres persönlichen Umgangs hatte seine Sehnsucht stärker gemacht, als der Fall gewesen wäre, wenn er mit ihnen noch in keiner solchen Verbindung gestanden hätte. Am besten erklären wir

περισσοτέρως mit Luther, der übersetzt: wir aber, lieben Brüder, nachdem wir euer eine Weile beraubt gewesen sind, nach dem Angesicht, nicht nach dem Herzen, haben wir desto mehr geeilet, — nämlich mehr, als wenn ich auch mit dem Herzen getrennt gewesen wäre. — Das Verbum σπουδάζειν verwandt mit σπεύδειν wie mit unserm „sich sputen", hat im Sprachgebrauche eine etwas modificirte Bedeutung angenommen, und bezeichnet (als Gegensatz von παίζειν, vgl. Plato Phaedr. p. 334 D.: δοκῶ σοι παίζειν καὶ οὐκ ἐσπουδακέναι) nach Thomas Mag. und Phavorin. überhaupt „ernsthaft sein, mit Ernst sich beschäftigen, etwas mit Ernst und Eifer betreiben." Gewöhnlich wird σπουδάζειν mit περί τι und πρός τι construirt, indeſs in der Verbindung mit dem Infinitiv eines andern Verbi kommt es sowohl bei den Classikern vor, vgl. Soph. Oed. Colon. 1139: τὸν βίον σπουδάζομεν λαμπρὸν ποιεῖσθαι; Plato Euthyd. p. 293. A; Alcibiad. II. p. 141, D; Xenoph. Apol. 22; Cyrop. 1, 3, 10, besonders bei Spätern, vgl. Aelian Var. Histor. 14, 25; Diodor. Sicul. 1, 58; Herodian 1, 1, 1; bei Philo Legat. ad Caj. § 11 p. 1002. E., als auch im N. T., und zwar so oft es gelesen wird, nämlich Gal 2, 10; Ephes. 4, 3; 2 Timoth. 2 15; 4, 9, 21; Titus 3, 12; Hebr. 4, 11; 2 Petri 1, 10 (wo jedoch Lachmann anstatt σπουδάσατε — ποιεῖσθαι lesen will σπουδάσατε, ἵνα — ποιῆσθε, aber höchst willkührlich), 15; 3, 14. — τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν κ. τ. λ.. Der Ausdruck ὁρᾶν τὸ πρόσωπόν τινος (רָאָה אֶת־פְּנֵי פ׳ Gen. 31, 2, 5; 43, 3. 5) ist nicht selten im N. T., vgl. cp. 3, 10; Coloss. 2, 1. Die Phrase bedeutet eigentlich „das Gesicht Jemandes sehen", dann die Person, weil jenes das wesentliche Kennzeichen dieser ist. Ebenso erscheint פָּנִים im Sprachgebrauche der Hebräer, vgl. Exod. 33, 14; 2 Sam. 17, 11; Jes. 3, 15. Nach Schott dient πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν bloſs zur Umschreibung für ὑμᾶς ἰδεῖν. — Um das wahrhaft ernstliche Streben noch gewichtiger zu bezeichnen, fügt der Apostel zu ἐσπουδάσαμεν hinzu ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ. Wie das Verbum ἐπιθυμεῖν das innige sehnsüchtige Verlangen ausdrückt, das Verlangen nach einem Besitze, sowohl im N. T. als bei den Griechen, ebenso das Nomen ἐπιθυμία. Gehoben und nachdrucksvoll geschärft wird dieses innige Verlangen durch das beigesetzte πολλή. Vulgata: cum multo desiderio, Peschito

nicht wörtlich: ܒܚܘܒܐ ܣܓܝܐܐ d. i. cum dilectione magna. — Zu dem Infinitiv des Aorists ἰδεῖν vergl. 2 Timoth. 1, 4: ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν; 1 Cor. 16, 7: οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν; 3 Joh. 14: ἐλπίζω δὲ εὐθέως ἰδεῖν σε. —

Vs. 18. Dieses innige Verlangen, diese Sehnsucht, fährt Paulus fort, haben ihn persönlich gedrängt, sie zu besuchen. Die Worte lauten in der Recepta: διὸ ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς κ. τ. λ.. Anstatt διὸ haben Lachmann und Tischendorf nach den Handschriften ABD*FG, 17 in den Text gesetzt διότι. De Wette meint dagegen, dafs die Abschreiber διότι in der bei Paulus nicht üblichen Bedeutung „wefshalb" (wie cp. 3, 1 nach Cod. B) setzten und will der gewöhnlichen Lesart διὸ den Vorzug geben. Allein schon zu Vs. 8 haben wir nachgewiesen, dafs διότι in der spätern Gräcität im Anfang eines Satzes nicht selten „defshalb" (quare) bezeichnet, und es ist leicht möglich, dafs die Abschreiber, indem διότι somit in der Bedeutung mit διὸ zusammenfällt, διὸ an die Stelle von διότι gesetzt haben. — Das Verbum ἐθέλειν steht hier vortrefflich gewählt; es ist der allgemeinste Ausdruck für Wollen, drückt aber insbesondere die blofse Neigung oder Geneigtheit aus, während βούλομαι ein auf Gründen beruhendes, überlegtes oder vernünftiges Wollen mit der Beziehung auf die Vollführung bezeichnet. Vgl. Tittmann de synonym. p. 124 ff.; und Buttmann's Lexilogus. 1 B. p. 26 ff. — Während Paulus bisher von sich im Plural gesprochen, bestimmt er hier den Plural ἠθελήσαμεν mit vollem Nachdruck seiner Persönlichkeit näher durch die folgenden Worte: ἐγὼ μὲν Παῦλος. ἐγὼ hat Nachdruck „ich für meine Person", welcher noch gehoben wird, indem der Apostel nicht δὲ sondern μὲν „wenigstens" folgen läfst. Dieses sogenannte μὲν solitarium markirt den Gegensatz durch Entfernung alles Uebrigen, vgl. Buttmann's Schulgrammatik § 149, und verbindet sich so mit der affirmativen und restrictiven Kraft von μήν und γέ. Vgl. Hartung, Lehre von den Partikeln. 2 B. p. 412. Was sonst die Wiederholung des Namens in der Mitte seiner Briefe betrifft, so ist dieselbe bei unserm Apostel nicht gar häufig; aufser den Unterschriften, die natürlich nicht hieher gehören, findet sie sich 2 Cor. 10, 1; Gal. 5, 2; Coloss. 1, 23; Ephes. 3, 1; Philemon 9.

Fragen wir nach dem Grunde dieser Wiederholung des Namens, so springt derselbe überall sofort in die Augen. 2 Cor. 10, 1 stellt Paulus mit αὐτὸς ἐγὼ Παῦλος die Identität seiner verunglimpften Person mit feierlichem Nachdruck den Verunglimpfern entgegen. Gal. 5, 2 ermahnt der Apostel zum Beharren in der christlichen Freiheit und warnt vor dem Gegentheil, indem er den Galatern die Gefahr aufdeckt, welcher sie entgegengingen; Paulus thut dieses mit dem lebhaften, die Aufmerksamkeit aufregenden ἴδε, und mit energischer, trotzbietender Einlegung seiner persönlichen Auctorität: ἐγὼ Παῦλος, wozu schon Theophylact p. 479. F. treffend bemerkt: τὴν τοῦ οἰκείου προσώπου ἀξιοπιστίαν ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως τίθησι. Coloss. 1, 23 tritt Paulus mit den Worten: οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος den Jüdischen Irrlehrern entgegen, spricht damit seine göttliche Legitimation als Apostel der Heiden aus, und legt ein Zeugnifs für die Aechtheit der Lehre seines Schülers Epaphras ab, defsen Ansehn die Irrlehrer zu untergraben suchten. Mit nicht geringerem Nachdrucke, heifst es Ephes. 3, 1: ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν, wo Paulus im Bewusstsein seiner persönlichen Auctorität, welches die Banden nicht schwächen, sondern nur heben konnten (2 Cor. 11, 23 f.) den Ephesern schreibt: „defshalb, damit ihr gebauet werdet zur Wohnung Gottes vermöge des Geistes und somit eure christliche Entwicklung zum erwünschten Ziele fortschreite, bin ich Paulus, der Gefesselte Christi Jesu, um euret, der Heiden willen, gefesselt." Philemon 9 tritt ein bestimmter Grund der Art nicht so besonders hervor, wohl aber fügt der Apostel, um seiner Bitte an Philemon im Betreff der Wiederaufnahme des Onesimus gleichsam den Stempel der Innigkeit nnd Aufrichtigkeit auszudrücken, den allbekannten inhaltreichen Namen Παῦλος hinzu, der für den Philemon um so bedeutender sein mufste, als er eine so herzliche Liebe zu dem Apostel hegte. Vgl. meinen Commentar zu Philemon p. 73. — Zweimal hatte der Apostel versucht, seine Reise ins Werk zu richten zu den Thessalonichern, aber vergeblich. Paulus schreibt nicht blofs δὶς, sondern legt durch καὶ ἅπαξ καὶ δὶς die Wiederholung seines Unternehmens nachdrücklich auseinander. Die Formel καὶ ἅπαξ καὶ δὶς (im Gegentheil οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δὶς vgl. Plato Pol. p. 410. B) finden wir im N. T. noch einmal Philipp. 4, 16;

sie bezeichnet, wie Flatt, Olshausen und de Wette richtig bemerken, eine bestimmte Zahl. Vgl. Calvin: quum dicit „semel et bis voluimus" testatur non subitum fuisse fervorem, qui statim refrixerit (ut interdum accidere videmus) sed hujus propositi se fuisse tenacem, quum varias occasiones captaverit. Anders verhält es sich mit ἅπαξ καὶ δὶς, welches immer eine unbestimmte Zahl ausdrückt. — Ueber καὶ — καὶ, nicht nur, sondern — vgl. Hartung, Lehre von d. Partikeln. 1 B. p. 144. — Die Unmöglichkeit zu den Christen nach Thessalonica kommen zu können, leitet der Apostel vom Satan ab. Die Worte lauten in der Recepta: καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς. Ueber das adversativisch hier gebrauchte καὶ „aber", das sich nur da findet, wo ein zweites das erste beschränkende oder aufhebende Factum durch καὶ angeschloſsen wird (Joh. 7, 30; Marc. 12, 12; Apg. 10, 28), vgl. Winer's Gr. p. 514, und besonders Hartung, Lehre von d. Partikeln. 1 B. p. 147 f.. — Statt der Lesart ἐνέκοψε haben die Handschriften FG ἀνέκοψε, welche indeſs wohl nur aus Gal. 5, 7, wo indeſs ebenfalls alle beſseren Codd. ἐνέκοψεν lesen, in unserm Text gekommen. ἐγκόπτειν, welches nicht hergenommen ist a ludis solemnibus (Koppe ad Gal. 5, 2), erklärt Hesychius richtig durch ἐμποδίζειν. Das Verbum bedeutet ursprünglich „einschlagen" (z. B. πάτταλον), sodann übertragen, „den Weg versperren, verhindern", wie bei Polybius und spätern Griechischen Schriftstellern, so auch durchweg im N. T. (Apg. 24, 4; Röm. 15, 22; Gal. 5, 7; 1 Petr. 3, 7); das Nomen ἐγκοπὴ 1 Cor. 9, 12 und dazu die Bemerkung von Osiander p. 395. — Das Nomen ὁ σατανᾶς (Chaldäisch שָׂטָנָא) stammt aus dem Hebräischen von der Wurzel שָׂטַן (von שָׂטַם durch Wechsel von m und n) befeinden, nachstellen, daher שֹׂטֵן Verfolger, Feind (Ps. 71, 13), שָׂטָן und הַשָּׂטָן (adversarius κατ᾽ ἐξοχὴν) Widersacher, Gegner, شَيْطَانٌ = Satan, der Böse. Das Nomen bedeutet also Widersacher und zwar nicht Gottes, sondern der Menschen. 2 Cor. 12, 7 hat Paulus die rein hebräische Form ὁ σατᾶν. Was die Vorstellungen von dem Satan, wie von den Daemonen überhaupt betrifft, so gehört die Entwicklung derselben erst dem spätern Judaismus an. In der Periode des Hebraismus erscheint im A. T.

noch keine Lehre von bösen Geistern im eigentlichen Sinne d. h. von aufsermenschlichen Wesen, welche in Trennung von Gott und absolutem Gegensatze gegen ihn, böse wären und Böses bewirkten. Vgl. Lutz, Biblische Dogmatik. Nach defsen Tode herausgegeben von Rud. Ruetschi. 1847. p. 123 ff.. Erst in den Apocryphen, namentlich den Alexandrinischen, wird der Teufel *) erwähnt und zwar in der Art, dafs die Vorstellung von diesem als Idee des Bösen, seines Gegensatzes gegen Gott, seiner Macht und List auftritt. Von dort sind die Vorstellungen von den Daemonen und dem Teufel in das N. T. eingedrungen und allgemein herrschend. Von Christo und den Aposteln wird der Teufel in den Evangelien und Briefen augenscheinlich als in grundböser Existenz lebendig, durch charakteristische Namen bezeichnet, also sein Dasein unbezweifelt vorausgesetzt. Der Teufel heifst mit vulgärem Namen ὁ διάβολος bei Johannes wie bei Paulus (Joh. 6, 70; Ephes. 4, 27; 1 Timoth. 3, 6), bei Johannes noch häufiger und theologischer ὁ πονηρὸς, der Böse schlechthin. Seine Natur wird beschrieben Joh 8, 44 (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ ψευστής ἐστι) als Verneinung alles defsen, was in und durch Gott wahr ist, des Lichtes, des Lebens nnd der Liebe, oder was gleichbedeutend ist, als ein Sündigen ἀπ᾽ ἀρχῆς. Die Lüge heifst defswegen τὰ ἴδια αὐτοῦ, sein innerstes Wesen, seine Natur. Der Teufel ist der Oberste aller Daemonen, der Urheber aller Uneinigkeit, der Verführer und Verderber der Menschen, von ihm kommt das Böse, seinen Eingebungen werden alle einzelnen Sünden zugeschrieben, die Menschen sind seine Kinder defswegen genannt (3 Joh. 8, 10), ja selbst Teufel (Joh. 6, 70). Ueberhaupt ist jede weitere Verneinung des Göttlichen seine That, er ist πατὴρ τοῦ ψευστοῦ (Joh. 8, 44), und als der individuelle Sitz und Mittelpunkt des Bösen, der Feind κατ᾽ ἐξοχὴν (ὁ ἐχθρὶς Luc. 10, 19), welcher durch die in heilloser Verderbnifs angerichtete, entsetzliche Lebenszerrüttung als Fürst des Todes,

*) Unser Deutscher Teufel stammt von διάβολος. Namentlich der althochdeutschen Sprache ist der Ausdruck diabolus am geläufigsten geworden. Sie wirft die Lateinische Endung ab und gestaltet auch das übrige Wort auf mannigfache Arten um: diufal, tiufal, tiefel (nordhochd. Teufel). Vgl. v. Raumer, Einwirkung d. Christenth. p. 380. —

ὁ ἔχων τὸ κράτος τοῦ θανάτου (Hebr. 2, 14; vgl. 2 Timoth 1, 10; 1 Cor. 15, 26) dargestellt wird, insofern eben die Sünde des Todes Stachel ist. Besonders wird der Satan als ärgster Gottesfeind und heftigster Gegner der Sache des Evangeliums dargestellt (aber keineswegs als absolut unbeschränktes und unbedingt selbstständiges Princip, wie wenn er Gott gegenüber eine gleiche Macht substantieller Ursächlichkeit und persönlicher Freiheit besäſse), der innerhalb seines Reiches den Verstand verfinstert und den Willen der Menschen umkehrt (2 Cor. 4, 4; Ephes. 2, 1 ff.; 2 Timoth. 2, 26), der der Entstehung und der Ausbreitung des Reiches Christi, welcher gekommen ist das seinige zu zerstören (Matth. 12, 29; Joh. 12, 31; 1 Joh. 3, 8), entgegenwirkt (Luc. 8, 12; 2 Cor. 4, 4), indem er die Jünger des Herrn durch Versuchungen zum Bösen zu verführen (Luc. 22, 31), die Wirksamkeit der Apostel zu hindern (Apg. 5. 3), die Christen durch Leiden, Drangsale und Verfolgungen, welche er gegen sie durch die Nichtchristen erregt, zum Abfall vom Christenthume zu verleiten und so die Stiftung und Verbreitung des Reiches Gottes und Christi zu vereiteln sucht (2 Cor. 2, 9—11; Ephes. 6, 10—19; vgl. 1 Thess. 3, 5; 1 Petr. 5, 8). Wer sich zum Christenthume bekehrt, der wird aus dem Reiche der Finsterniſs und der Gewalt des Satans in das lautere Himmelslicht der Wahrheit, das göttliche Lichtreich versetzt (Apg. 26, 18; Coloss. 1, 13), so wie umgekehrt der aus der christlichen Gemeinschaft Gestoſsene hiemit dem Satan übergeben ist (1 Cor. 5, 5). Des Satans Unwesen und verderbniſsvolle Macht erscheint nun stets mit der Welt, wie sie durch Sünde und Laster mit Gott in Entzweiung und feindseligem Widerspruche steht, wesentlich mit einander verbunden (Ephes 5, 8, 11; 6, 12); nirgends schreibt namentlich Paulus dem teuflischen Wesen ein absolut unabhängiges Bestehen und Wirken zu, so daſs der Satan ohne die sündige Menschheit oder wider Willen derselben für sich gewaltsam etwas ausführen könnte, sondern sein sich bethätigendes Unwesen oder seine äuſsere Wirksamkeit thut sich kund inmitten der mit eigner Sündenlust gewollten Verderbtheit oder Gottlosigkeit der entarteten Welt, mitten in den Feinden der Wahrheit und den Widersachern des Evangeliums, überhaupt in der allgemeinen menschlichen Sündigkeit und Verdorbenheit als eine

Macht, von welcher sich der Einzelne in seinen gottlosen Gesinnungen, Handlungen und Bestrebungen willig beherrschen läfst. „Defshalb ist sein objectives Fürsichsein auch nur ein ganz abstractes, die als selbstische Potenz in individueller Form vorgestellte allgemeine Sündigkeit; und zu subjectiv persönlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit kommt er erst dadurch, dafs die Einzelnen in sündiger Verderbtheit ihrer Gesinnung, Handlung und Bestrebung mit eigenem Wissen und Willen jene Potenz in sich schalten und walten lafsen." Matthies, Propaedeutik der Neutestamentlichen Theologie. p. 224. Mit Rücksicht hierauf wird der Satan auch insbesondere bezeichnet als ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Cor. 4, 4, und dazu die Bemerkung von Meyer p. 74). Fragen wir jetzt, was Paulus an unserer Stelle unter ὁ σατανᾶς verstanden wissen will, so kann die Antwort nach dem, was vorangeschickt ist, nicht schwer fallen. Wir dürfen wohl annehmen, dafs der Apostel durch äufsere Hindernifse und zwar durch arge, boshafte Verfolgungen von seiner Reise nach Thessalonica abgehalten wurde. Diejenigen nun, welche ihn als den Verkündiger des Evangeliums verfolgten, widerstrebten dadurch den göttlichen Heilsanstalten, und wie der rohe Haufen der Juden unserm Heilande selbst als ein Sohn des Satans gilt (Joh. 8, 44), und die Bösen überhaupt υἱοὶ τοῦ πονηροῦ genannt werden (Matth. 13, 38), so begreift der Apostel in dem absoluten Widersacher seine Verfolger und Feinde (höchstwahrscheinlich Juden) zusammen und nennt sie ὁ σατανᾶς. So schon Zwingli: „Satan adversarium significat. Utitur genere pro numero. Nam qui adversantur evangelio et bonis conatibus obstant, faciunt hoc suggerente satana et satanae sunt ministri et organa, immo satanes sunt." J. D. Michaelis: „Es wird wohl kein vernünftiger Mensch dem Apostel die Meinung andichten, dafs der Teufel ihn unmittelbar abgehalten habe, sondern es mufs dies durch Menschen geschehen sein, und zwar vermuthlich durch die Verfolger, die ehemals Paulum von Thessalonica weggetrieben hatten, und vor denen er jetzt auch nicht wagen durfte, nach Thessalonica zu reisen. Ich habe schon früher einen Wink davon gegeben, dafs gewifse Sünden, unter andern die Sünde der Verfolgung gegen die wahre Religion, der Wirkung des Satans zugeschrieben

werden." Ebenso sagt Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik. 2 B. 1837. p. 356: „Wenn Paulus den Thessalonichern (2, 18) schreibt, er habe zweimal zu ihnen kommen wollen, sei aber vom Satan verhindert, so werden wir doch schwerlich an etwas Anderes denken, als bei den ganz entsprechenden Worten im Briefe an die Römer (15, 22), wo er des Satans nicht erwähnt: an natürliche Hindernifse, in welcher er die Wirksamkeit einer dem Reiche Gottes feindseligen Macht erkennt." —

Vs. 19. *Τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως κ. τ. λ.*. Das *γὰρ*, welches den Grund des Verlangens sie zu sehen angiebt, knüpft an das *ἠθελήσαμεν* an in diesem Sinne: „Ich fühlte eine grofse Sehnsucht, euch wieder zu sehen, weil ich euch so sehr achte und liebe, weil ich in Beziehung auf euch eine so grofse und erfreuliche Hoffnung auf die Zukunft habe. Denn auch ihr gehört zu denen, die meine Ehre und mein Ruhm sind und sein werden bei der Wiederkunft Jesu Christi. Der Frucht meiner Arbeit an euch hoffe ich dann mich rühmen zu können, wann einst Gottes grofses Werk vollendet sein wird, bei dem er mich als Werkzeug gebrauchte, wann ihr vollkommen, heilig und selig vor Gott und unserm Heilande erscheinen werdet." Flatt. Nach Olshausen's sehr richtiger Bemerkung steht die Wendung *τίς γὰρ κ. τ. λ.* für den Superlativ: wer ist es, wenn ihr es nicht seid, d. h. ihr seid es im ganz vorzüglichen, im eigentlichen höchsten Sinne. Paulus nennt die Christen zu Thessalonica zunächst „seine Hoffnung." *ἐλπὶς* steht hier per metonymiam für causa spei; is, quo nititur spes, a quo spes apostoli pendet. So heifst Christus Coloss. 1, 27: *ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*, d. h. der Grund und Gegenstand der Hoffnung der ewigen Herrlichkeit, weil auf Christus all unser Hoffen beruhet, in ihm alle unsere Heilserwartungen ihren Mittel- und Zielpunkt haben (1 Timoth. 1, 1; Titus 2, 13; Röm. 2, 2). Aehnliche Ausdrucksweisen finden wir auch bei Griechen und Lateinern. Vgl. Matthiae Gr. Gr. 2 B. p. 715. Von den Lateinern gehört hieher Cicero pro P. Sextio 17, 58: — C. Marium, terrorem hostium, spem subsidiumque patriae. cic. Epist. Fam. 14, 4: mea Terentia, fidissima atque optima uxor, et mea carissima filiola, et spes reliqua nostra. Livius Hist. 28, 39: Scipionem, spem omnem salutemque nostram. Vgl. aus dem N. T. die Beispiele 1 Cor. 1, 30; 15, 56; Röm. 7, 13; 13, 3;

Joh. 1, 4; 11, 25; Ephes. 2, 14; Coloss. 3, 4. — Weiter sind die Christen in Thessalonica des Apostels *χαρά*. *χαρὰ* wie Vs. 20; Jacob. 1, 2 und öfter ist „non affectus ipse sed objectum, res de qua gaudendum, gaudendi causa ac materia innuitque felicitatem aeternam." Theile, Comment. in Jacob. p. 6. — Endlich wurden die Thessalonicher vom Apostel betrachtet als *στέφανος καυχήσεως*. d. h. *στέφανος, ἐν ᾧ καύχησιν ἔχω* oder *ἐν ᾧ καυχήσομαι*. Die Formel *στέφανος καυχήσεως* findet sich nur hier im N. T., wird aber bei LXX, welche dadurch עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת übersetzen, an drei Stellen des A. T. gelesen, nämlich Proverb. 16, 31: *στέφανος καυχήσεως γῆρας* d. i. ein Kronen-Schmuck ist graues Haar; Ezech. 16, 12: *καὶ ἔδωκα — στέφανον καυχήσεως ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου*, und Ezech. 23, 42: *καὶ ἐδίδοσαν — στέφανον καυχήσεως ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν*. Wie Paulus hier die Thessalonicher, so benennt er die christliche Verfassung der Gemeinde zu Philippi (Philipp. 4, 1): *χαρὰ ἢ στέφανος*, weil sie ebenfalls dem Apostel zur besondern Freude und gleichsam zur Bekränzung diente, indem sie im Glauben und in der Liebe, in der Gesinnung und That sich ihm wahrhaft zugethan zeigte. Der Ausdruck „Kranz" ist entlehnt von dem so häufig gebrauchten Bilde der Kampfspiele, in denen des Siegers Haupt gekrönt und umkränzt ward. Vgl. Soph. Ajax 457 (nach Wunder): *αὐτὸς ἔσχε στέφανον εὐκλείας μέγαν*; und im Betreff des analogen Gebrauchs von *στέφανος*, Eurip. Iphig. in Aulid. 193:

κατεῖδον δὲ δύ᾽ Αἴαντε συνέδρω,
τὸν Οἰλέως, Τελαμῶνός τε γόνον,
τῆς Σαλαμῖνος στέφανον.

Das Substantivum *καύχησις*, wofür nach dem Scholiast. ad Pindar. Nem. 3, 17 die Attiker *καυχὴ* sagten, behält die ursprüngliche Bedeutung, die ihm die Endung — *ις* anweist; es bezeichnet im Hellenistischen Sprachgebrauche (vgl. die LXX) so viel als *ἀγαλλίασις* (Luc. 1, 14: *χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις*), welches Wort in Cod. A. an unserer Stelle steht; auch im Syrischen hat ܫܒܗܪ; nicht blofs die Bedeutung „gloriatus est" sondern auch „laetatus est." Hier steht *καύχησις* „das Rühmen," wie Hebr. 3, 6 *καύχημα*. Der Genitiv ist Genitiv. appositionis, er hebt den Begriff des Rühmens stärker hervor als ein Adjectiv. Vgl. Jacob. 1, 12:

στέφανος τῆς ζωῆς (Apoc. 2, 10); 1 Petr. 5, 4: ὁ τῆς δόξης στέφανος; Luc. 1, 68: κέρας σωτηρίας, und mehr Beispiele bei Winer Gr. § 48, 2 p. 422 ff.. Vgl. Theophylact.: οὐκ ἤρκει δὲ τὸ, στέφανος, ἐνδείξασθαι τὴν θερμότητα αὐτοῦ, ἀλλὰ προσέθηκε τὸ, καυχήσεως. ἐφ᾽ ὑμῖν γὰρ, φησὶν, ἐλπίζω, ὅτι παῤῥησίας πλείονος παρὰ Χριστῷ τεύξομαι δι᾽ ὑμᾶς, καὶ χαίρω διὰ αὐτὸ τοῦτο, ὅτι στέφανός μοι καὶ στέφανος καυχήσεως, τουτέστι, δόξης λαμπρᾶς καὶ νῦν ἐστε καὶ τότε ἔσεσθε. Nach Theodorets Bemerkung nennt Paulus die Thessalonicher „spem et gaudium”, sicut mater filios dicere solet spem et gaudium, nach Ambrosiaster, quia perfectio discipulorum gaudium et corona magistri est. Damit kann verglichen werden, was wir lesen im Buche Siphra fol. 153. a: gloria est discipulo, si praecepta magistri sui observat; gloria est filiis Aaronis, quod praecepta Mosis observarunt. Vgl. Schöttgen, hor. Hebr. et. Talmudic. p. 824. — Auf die Frage τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς — στέφανος καυχήσεως sollte nun einfach folgen ἢ ὑμεῖς, so dafs der einfache Gedanke wäre: Niemand macht unsere Hoffnung, unsere Freude, unsern Kranz des Rühmens mehr aus als ihr. Aber Paulus fühlte, wie de Wette bemerkt, beim Schreiben, dafs er zu viel sagen, und den Uebrigen wehe thun würde, und corrigirt den angefangenen Satz durch eine genommene, ungenaue Wendung ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς, wobei gleichsam vorausgesetzt wird, dafs er von den andern schon dasselbe gesagt habe. Zu ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς müfsen wir aus dem Vorhergehenden wiederholen: ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως. Die Partikel ἢ ist hier nicht Fragwort, wie die meisten Erklärer fälschlich angenommen haben, sondern mit ἢ wird eine Frage hinzugefügt, um durch eine das Gegentheil ausdrückende Frage die Richtigkeit des Gesagten auszudrücken, oder in Beziehung auf eine andere Frage, das was am wahrscheinlichsten darauf geantwortet werden kann, hinzuzusetzen, also: „ist es nicht etwa so, oder” wie das Latein an. Das dem ἢ beigegebene in der Frage seltene οὐχὶ steht mit grofsem Nachdruck, vgl. Krüger's Griech. Sprachlehre p. 358. Unangemefsen ist es, wenn Pelt ἢ οὐχὶ durch nisi übersetzend erklärt: quis est, unde sperem praemium in me collocatum iri nisi interalios vos etiam. Unrichtig übersetzt auch Schott: nonne etiam vos eritis, spes, gaudium, corona, da durch das nonne ἢ οὐχὶ nicht erschöpft wird. Olshausen meint, unsere schwierige Stelle werde nur dann recht klar, wenn man

den Satz ἢ οὐχὶ — παρουσίᾳ als eine Bedenklichkeit ausdrückend auffasse, die dann in den Schlufsworten: ὑμεῖς γάρ ἐστε — χαρὰ als überwunden erscheine, in diesem Sinne: oder werdet nicht auch ihr (wie ich selbst und alle übrigen Gläubigen) offenbar vor Christo in seiner Zukunft d. h. ohne Bedenken, ohne allen Zweifel werdet ihr ja auch von Christo als die Seinen anerkannt werden, also nicht wieder etwa vom Glauben abfallen. Olshausen ist mit dieser Meinung der allein richtigen Auffassung der Worte sehr nahe getreten, denn wenn auch ἢ οὐχὶ κ. τ. λ. zwar keine Bedenklichkeit ausdrücken, so rechtfertigen sie doch das in der abgebrochenen Frage liegende rühmliche Zeugnifs, indem sie es zugleich beschränken." De Wette — Die folgenden Worte: ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ gehören nicht allein zu ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς, wie Olshausen behauptet, indem er übersetzt: oder werdet nicht auch ihr offenbar vor Christo in seiner Zukunft; sondern müfsen nothwendig auch zu τίς γάρ ἡμῶν ἐλπὶς κ. τ. λ. gezogen werden. Ueber ἔμπροσθεν mit dem Genitiv verbunden vgl. zu cp. 1, 3. In den Handschriften ADE. 17, in der Peschito und bei Theodoret. fehlt Χριστοῦ; Lachmann und Tischendorf haben daher das Nomen als wahrscheinlich unächt aus dem Texte gestrichen. Ich weifs nicht, ob mit gutem Rechte, da bekanntlich Paulus bei solchen Gelegenheiten sich vom Erlöser gerade öfter der volleren Formel bedient, vgl. cp. 3, 13. Beiläufig mag hier der Verschiedenheit der Formeln Erwähnung geschehen, mit welcher Christus gewöhnlich bei Paulus bezeichnet wird. Aufser den einfacheren Benennungen (ὁ) Ἰησοῦς, (ὁ) Χριστὸς, (ὁ) κύριος, oder den zusammengesetzten Ἰησοῦς Χριστὸς, Χριστὸς Ἰησοῦς findet sich besonders die Verbindung des Nomens mit κύριος: ὁ κύριος Ἰησοῦς, ὁ κύριος ἡμῶν Χριστὸς, oder ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, oder Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν, und am häufigsten in der Verbindung: ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, die sich allein in folgenden Stellen findet: Röm. 1, 7; 5, 11; 15, 6, 30; 16, 20, 24; 1 Cor. 1, 2, 7, 8, 10; 5, 4, 15, 57; 2 Cor. 1, 3; 8, 9; 11, 31; Gal. 1, 3; 6, 14, 18; Ephes. 1, 2, 3, 17; 3, 14; 5, 20; 6, 24, Philipp. 4, 23; Coloss. 1, 3; 1 Thess. 1, 3; unsere Stelle; 3, 11, 13; 5, 9, 23, 28. 2 Thess. 1, 1, 2, 8, 12; 2, 1, 14, 16; 3, 6, 12, 18. Philemon 25. — Was die letzten Worte ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ,

d. i. „bei seiner Ankunft", betrifft, so haben wir besonders den Begriff des Nomens παρουσία und der mit diesem verwandten Ausdrücke näher zu beleuchten. παρουσία (von πάρειμι) bezeichnet bei den Classischen Schriftstellern zunächst die Gegenwart, Anwesenheit, vgl. Aeschyl. Pers 167 (nach Schütz): ὄμμα γὰρ δόμων νομίζω δεσπότου παρουσίαν; sodann den gerade gegenwärtigen Augenblick, die günstige Gelegenheit, vgl. Soph Electr. 12, 32, ἀλλ᾽ ὅταν παρουσία φράζῃ, τότ᾽ ἔργων τῶνδε μεμνῆσθαι χρεών: und dazu die Bemerkung von Wunder p. 136; endlich die Ankunft, vgl. Thucyd. 1, 128, 3: Βυζάντιον γὰρ ἑλὼν τῇ προτέρᾳ παρουσίᾳ μετὰ τὴν ἐκ Κύπρου ἀναχώρησιν. Eurip. Alcest. 209 (nach Pflugk): ἀλλ᾽ εἶμι καὶ σὴν ἀγγελῶ παρουσίαν. In den Schriften des N. T. hat παρουσία ein paar Mal ebenfalls die Bedeutung „Anwesenheit" und zwar in den Paulinischen Briefen (2 Thess. 2, 9; 2 Cor. 10, 10; Philipp. 1, 26; 2, 12), sonst aber regelmässig die Bedeutung „Ankunft." Ganz vorzüglich wird im N. T. die zweite feierliche Ankunft, Wiederkunft Christi, auf welche die christliche Hoffnung zunächst gerichtet war, bezeichnet durch ἡ παρουσία τοῦ κυρίου (cp. 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Thess. 2, 1, 8; Jacob. 5, 7, 8; 2 Petr. 3, 4), oder παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Matth. 14, 37, 39); oder παρουσία τοῦ Χριστοῦ (Matth. 24, 3). Gleichbedeutend mit παρουσία ist der Ausdruck ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, nur dafs dieser näher anstreift an die bei der Ankunft erfolgende Offenbarung Jesu in seiner wesentlichen Herrlichkeit (1 Timoth. 6, 14; 2 Timoth. 4, 18; Titus, 2, 13), aber doch noch äufserlich gehalten, wie deutlich erhellt aus der Zusammensetzung ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας (2 Thess. 2, 8). Die Ankunft Christi wird ferner genannt ἡ ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Petr. 7, 13); ἡ ἀποκάλυψις τῆς δόξης Χριστοῦ (1 Petr. 4, 13); φανεροῦται ὁ Χριστὸς (Coloss. 3, 4; 1 Joh. 3, 2; doch kommt φανεροῦσθαι auch von der ersten Erscheinung Christi vor 1 Joh. 1, 2). Die παρουσία τοῦ Χριστοῦ ist die Wiederkunft, Ankunft Christi in der Herrlichkeit; sie ist die feierliche Offenbarung der Majestät Christi, der in der göttlichen Herrlichkeit des Vaters wiederkommt, wiederkommt, um die bisherige Gestaltung der Geschichte der Menschheit abzuschliefsen, um zu erwecken die Todten, um durch sein allumfafsendes Gericht zu entscheiden das Schicksal der Menschen. Vgl. unsere Auslegung von

cp. 4, 13 ff.. Demnach ist diese παρουσία Χριστοῦ eins und dasselbe mit der κρίσις, d. i. dem Gerichte (Matth. 16, 27; 7, 21—33; Marc. 8, 38; Luc. 9, 26); mit der παρουσία tritt zugleich die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου (Matth. 13, 39, 40, 49; Hebr. 9, 26) ein, der Abschlufs der ersten Weltperiode; und nach dem jüngsten Tage folgt die künftige, in die Ewigkeit sich erstreckende Weltperiode, αἰὼν μέλλων. Jener Welttag, an welchem dieses Gröfste der Weltgeschichte geschieht, heifst darum aufser seiner gewöhnlichen Bezeichnung, ἐσχάτη ἡμέρα, auch ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου, ἡ μεγάλη ἡμέρα, ἡ ἡμέρα ἐκείνη, ἡ ἡμέρα κρίσεως (vgl. ἡμέρα ἀποκαλύψεως ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ Röm 2, 5). Vgl. 1 Cor. 1, 8; 5, 5; 2 Cor. 1, 14; Judas 6; 2 Petr. 2, 9. Wie man sich den Act der Parusie näher zu verdeutlichen suchte, namentlich die äufsere Herrlichkeit, welche Christum bei seiner Ankunft umgeben werde, dachte, lehrt näher 1 Cor. 15, und wird besonders lebendig beschrieben 1 Thess. 4, 16 ff., wozu die Auslegung verglichen werden kann. —

Vs. 20. Paulus wiederholt seinen Lesern noch einmal, was er ihnen im Anfange von Vs. 19 bereits gesagt hat: ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά. Solche Wiederholungen sind namentlich, wo der Apostel im Affect spricht, nicht ungewöhnlich. Die Partikel γὰρ, d. i. ja, allerdings, freilich (1 Cor. 9, 9, 10; Apg. 8, 32), zeigt ebenso wie γὲ an, dafs sich die folgenden Worte eng an die vorhergehende Rede anschliefsen, sie aufnehmen und fortsetzen, wefshalb an unserer Stelle ebensowenig als bei dem entsprechenden Gebrauche von γὲ ein Satz zu ergänzen ist. Vgl. Winer's Gr. p. 524; und besonders Hartung, Lehre von den Partikeln. 1 B. p. 473. — δόξα heifst bekanntlich: Ehre, Ruhm, Herrlichkeit, quae est in rebus vel personis. Der Satz: ihr seid unsere δόξα, kann keinen andern Sinn haben, als: ihr dienet uns zur δόξα, sowie Ephes. 2, 14: αὐτός (sc. Χριστὸς) ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν nur bedeuten kann: Christus ist es, welcher uns den Frieden bringt. — χαρὰ wie Vs. 19, Grund, Object der Freude. Aehnlich lesen wir bei Macrobius Comment. in Somn. Scipion. 1, 1 im Anfang: Eusthati fili, vitae mihi pariter dulcedo et gloria. —

Cap. III. 1—5.

Διὸ μηκέτι στέγοντες εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι, [2] καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν, [3] τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσι ταύταις. αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα. [4] καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν, ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε. [5] Διὰ τοῦτο κἀγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν.

Vs. 1. *Διὸ μηκέτι στέγοντες κ. τ. λ.* Diese Worte schliefsen sich an cp. 2, 18 an und führen weiter, wefshalb die Capiteleintheilung, wie oben bemerkt worden, störend und unpafsend ist. *διό*, defshalb weil ihr meine Herrlichkeit und Freude seid, und ich mit inniger Theilnahme an euren Zustand dachte, konnte ich es nicht mehr (*μηκέτι* nicht länger, ferner nicht) aushalten, nämlich ohne Nachrichten von euch zu sein, oder besser: euch zu sehen. Gut daher Erasmus: imperare non potui desiderio videndi vos. Anstatt *μηκέτι* sollten wir genauer erwarten *οὐκέτι*, allein Paulus folgt den spätern Schriftstellern, Plutarch, Lucian, Arrian u. a. m., die weit häufiger als die ältern Schriftsteller *μή* bei Participien setzen, die blofs einen Umstand bezeichnen, ohne eine Veranlafsung in der übrigen Form des Satzes zu haben. Vgl. Madvig, Syntax der Griech. Sprache § 207, Anm. 2. p. 245; und Ellendt ad Arrian. tom. I. p. XXIV. – Das Verbum *στέγειν* wird im N. T. nur bei Paulus gelesen (Vs. 5; 1 Cor. 9, 12; 13, 7); Hesychius erklärt es durch *βαστάζειν, ὑπομένειν*. Ursprünglich entspricht das Verbum dem Latein. tegere und bedeutet bei den Attikern „bedecken, beschützen", vgl. Soph. Oed. Colon. 15: *πύργοι οἳ πόλιν στέγουσιν*, wo jedoch Wunder p. 31 lesen will *στέφουσιν;* Plato Republ. p. 415. E.; sodann „abhalten, abwehren", vgl. Thuc. 2, 94: *νῆες οὐδὲν στέγουσαι*, d. i. nichts, kein Wasser abhaltend, gar nicht wasserdicht nach Krüger Thuc. 1 Heft p. 272. Thuc. 4, 37: *οὔτε οἱ πῖλοι ἔστεγον τὰ τοξεύματα.* Polybius 3, 53: *οὗτοι ἔστεξαν τὴν ἐπιφορὰν τῶν βαρβάρων.* Diodor. Sicul. 11, 32: *οὐ μὴν γε τὴν ὁρμὴν καὶ βίαν τῶν Ἑλλήνων*

ἔστεγεν κ. τ. τ.. Ueber diese Grenzen hinaus scheint der Gebrauch von στέγειν bei classischen Schriftstellern nicht gegangen zu sein. „Sed quum fieri non possit ut arceas id malum cui pares non habeas ad obsistendum vires, facilis hinc transitio ad eam verbi significationem quam apud Philonem et Paulum obviam habemus, nempe ut sit: satis valere ad perferendum, arcendum, amovendum aliquod malum, cujus nomen omittitur, ubicunque ex contexta oratione sponte intelligitur, ut quum nos dicimus: es aushalten können, vel brevius: es aushalten." Rückert, locorum Paulinorum 1 Thess. 1, 8 et 1 Thess. 3, 1—3 explanatio. Jena. 1844. p. 16. So Philo in Flacc. p. 974 Francf. 1526 M.: μηκέτι στέγειν δυνάμενοι τὰς ἐνδείας; und unser Apostel 1 Cor. 9, 12, wo er von sich sagt: πάντα στέγομεν, d. i. wie Chrysostomus erklärt: πάντα φέρομεν, ὑπομένομεν, καρτεροῦμεν; daselbst 13, 7: ἡ ἀγάπη πάντα στέγει, d. i. amor fert, quae ferri ullo modo possunt (Grotius), oder quae ferri bona conscientia possunt ac debent (Bengel). — In Folge dieser Sehnsucht nach den Thessalonichern beschliefst der Apostel in Athen allein zurückzubleiben: εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι κ. τ. λ.. „Habent pondus haec verba: placuit, ut solus relinquerer." Calvin. Der Plural εὐδοκήσαμεν bezieht sich nach Vs. 5 nur auf den Apostel. Da die Griechen nicht nur sagten δοκεῖ μοι τοῦτο εἶναι oder γενέσθαι, sondern auch δοκῶ τοῦτο εἶναι nach einem schon bei Homer bekannten Sprachgebrauche, vgl. Hom. Il. 7, 192: δοκέω νικησέμεν Ἕκτορα δῖον, und Plato Theaet. p. 166. B. δοκεῖς τινά σοι ξυγχωρήσεσθαι, Euthyd. p. 293. B. ἆρα δοκεῖς οἷόν τέ τι εἶναι, so mufste nothwendig auch εὐδοκῶ τοῦτο γενέσθαι gebraucht werden anstatt εὖ μοι δοκεῖ τοῦτο γενέσθαι, und zwar so, dafs „si alienae potestatis eventus est", der Sinn ist: cupio hoc fieri (1 Macc. 6, 23; 2 Cor. 5, 8), „sin tuae ipsius", entweder: paratus sum hoc facere (vgl. cp. 2, 8: εὐδοκοῦμεν ὑμῖν μεταδοῦναι — τὰς ἑαυτῶν ψυχάς), oder: decerno aliquid facere libero consilio constituto (Röm. 15, 26: εὐδόκησαν κοινωνίαν ποιήσασθαι). Vgl. Rückert l. c. p. 17; und Calvin: „signum rari amoris est et anxii desiderii, quod se omni solatio privare non recusat, ut subveniat Thessalonicensibus; eodem pertinet verbum εὐδοκήσαμεν, quod promptam animi inclinationem designat." — Das Verbum καταλείπειν bedeutet im Allgemeinen „zurücklafsen", d. i. entwe-

der „verlafsen" im Gegensatze von μένειν, oder auch „hinterlassen", besonders von Abreisenden und Sterbenden (Homer Il. 24, 726; Od. 17, 314); das Passiv „zurückgelafsen werden, zurückbleiben" (Joh. 8, 9; Apg. 2, 31). καταλειφθῆναι μόνοι kann demgemäfs heifsen entweder: ut solus remanerem, nämlich wenn Paulus allein war zu der Zeit, als er den Plan den Timotheus abzuschicken gefafst hatte, oder: „ut solus relinquerer", wenn der Apostel einen oder mehrere Genossen bei sich hatte, welche er eben von sich auszuschicken beabsichtigte. Letztere Auffassung ist nach meiner Ansicht die allein richtige, und ich verweise zur Rechtfertigung derselben auf das, was in der Einleitung p. 15 beigebracht und verhandelt worden ist. Uebrigens beachte man das mit grofsem Nachdruck ans Ende gesetzte μόνοι. Ohne Gehülfen zu sein in einer Stadt, wie Athen, diesem Centralsitze des Hellenischen Cultus, das besonders eifrig war in Verehrung der Götter und voll von Tempeln und Altären, mufste nothwendig für unsern Apostel mancherlei Unbequemlichkeiten herbeiführen. —

Vs. 2. Um den Thessalonichern deutlich zu zeigen, welch einen Beweis von herzlicher Liebe der Apostel ihnen mit der Sendung des Timotheus liefere, schmückt er diesen, ὃν μόνον εἶχε παραμυθίαν (Chrysostomus) mit mehreren Attributen aus. Die Worte lauten in der Recepta: *) καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον τὸν

) Die Recepta hat an sich nicht den mindesten Anstofs, wie die von uns gegebene Auslegung klar beweist. Allein die vielen von einander abweichenden Varianten zu den Worten καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν könnten doch wohl zu der Vermuthung führen, dafs unsere Stelle nicht ganz heil sei. Cod. B und dle Armenische Uebersetzung lesen einfach: καὶ συνεργὸν; Codd. D, 17: καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ; Codd. A, 67**, 71, 73, die Coptische, Aethiopische Uebersetzung und die Vulgata: καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ; Codd. F. G.: διάκονον καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ; Codd. E, 17: καὶ διάκονον καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ; Cod. 87: καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν; die Peschito: διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν. Eine genauere Betrachtung dieser Varianten lehrt nun sehr bald, dafs sie entweder auf τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν κ. τ. λ., oder auf τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ ἐν κ. τ. λ. hinspielen und man demnach nur zwi-

ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.. Die Partikel καὶ dient wie bei den Griechischen Classikern und auch das Latein. atque zur Fortsetzung oder Erläuterung der Rede. Der Plural ἐπέμψαμεν geht nicht, wie Bengel meint, auf Paulus und Silvanus, sondern lediglich auf den erstern. Ueber den Aoristus vgl. Winer Gr. p. 318. Zunächst nennt Paulus den Timotheus τὸν ἀδελφόν. Mit diesem Ausdruck wird nicht gesagt, daſs der Apostel zum Timotheus in einem besonders nahen Verhältniſse gestanden, sondern Timotheus wird dadurch bezeichnet im Allgemeinen als der, welcher mit Paulus derselben Gemeinschaft der Gläubigen angehört, also als christlicher Mitbruder. Gut Zwingli: „non fuit carnalis frater, sed fidei. Qui hoc nomen in ore duntaxat habent non etiam vere diligunt, hypocritae sunt. Ubi vera est fraternitas, charitas, una fides est, unum cor, una spes." Das Pronomen ἡμῶν drückt das herzliche und innige Verhältniſs aus, welches in Beziehung auf die Amtsgenossenschaft zwischen Pau-

schen beiden zu wählen habe. Griesbach, Rinck und Lachmann haben nach Codd. D* 17 τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν κ. τ. λ., wofür auch Cod. B, der bloſs καὶ συνεργὸν hat, indirectes Zeugniſs ablegt, als das schwierigere und leicht Anstoſs erregende vorgezogen. Wahrscheinlich fand man es hier, wo Paulus das Verhältniſs des Timotheus zu sich darstellen wollte, auffallend, daſs Timotheus συνεργὸς τοῦ θεοῦ genannt wird; und in dem Bestreben, diese vermeintliche Schwierigkeit zu beseitigen, kann wohl zweifelsohne der erste Grund der Varianten gesucht werden. Aber alles ist richtig, wie aus unserer Erklärung hervorgeht. Bleek, Commentar zum Brief an die Hebräer, 2 B. 2 Abtheil. p. 1039, hält dafür, es sei noch am wahrscheinlichsten hier zu lesen: Τιμόθεον τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, welche Lesart auch Tischendorf in den Text gesetzt hat. Schott will, indem er es schwer findet hier zu entscheiden, entweder der Lesart καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ, welche sich in den Codd. A, 67**, 71, 73 findet, den Vorzug geben (daraus erklären sich aber die Varianten nicht!), oder die Recepta als die allein richtige beibehalten, da „consilio certe Apostoli probe accomodata est scriptura vulgata, quae praedicatis Timothei cumulandis id maxime efficit, ut lectores graviter sentiant, quam dilecto et fido socio Paulus aliquamdiu Thessalonicensium causa carere voluerit." —

lus und Timotheus obwaltete. An dieser Stelle steht Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς ebenso wie 1 Cor. 1, 1: καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς, und 1 Cor. 16, 12: περὶ δὲ Ἀπολλὼ τοῦ ἀδελφοῦ. Hebr. 13, 23 lesen wir τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον. Dafs hier indefs τὸν ἀδελφὸν vor dem Namen steht, kann wohl nur als zufällig angenommen werden. Vgl. Bleek, der Brief an die Hebräer. 1 B. p. 275. — Ferner benennt Paulus den Timotheus: διάκονον τοῦ θεοῦ. διάκονος nach Buttmann's schöner etymologischer Entwickluug im Lexilogus. 1 B. p. 218 ff. von διώκω bezeichnet „den Läufer, Boten, Diener." In den Schriften des N. T. wird διάκονος häufig in dem allgemeinen Sinne gebraucht, dafs jeder Christ durch seine evangelische Pflichterfüllung in dem ihm zu Theil gewordenen Berufe sich als Diener Gottes, Christi oder der Kirche erweiset. Wenn Paulus den Timotheus einen διάκονον τοῦ θεοῦ nennt, so liegt darin nicht nur eine Andeutung des Ehrenvollen seines Berufes, sondern auch der Verpflichtung, als Gottes Diener nur für Gottes Zweck zu wirken. So heifst Tychicus διάκονος ἐν κυρίῳ (Ephes. 6, 21; Coloss. 4, 7); so nennt sich Paulus selbst διάκονον τοῦ εὐαγγελίου (Coloss. 1, 23; vergl. 2 Cor. 6, 4; 11, 23). Die Verkündigung des Evangeliums, oder das Evangelium vielmehr selbst, ist nicht des Apostels Machwerk, sondern ein Ruf der Gnade Gottes vom Himmel herab auf die Erde, darum ist dasselbe den Aposteln überhaupt ein Herr, dem sie dienen, eine fröhliche Kunde, die sie gehorsam tragen in alle Lande. In gleichem Sinne steht διάκονος τῆς ἐκκλησίας (Coloss. 1, 23 und 25); oder καινῆς διαθήκης (2 Cor. 3, 6), τοῦ Χριστοῦ (Coloss. 1, 7; 1 Timoth. 4, 6), in welchen verschiedenen Ausdrücken ein und derselbe auf die Förderung des geoffenbarten göttlichen Wortes gerichtete Dienst nur nach einer andern Seite hin aufgefafst ist. Nach Harlefs zu Ephes. 3, 7 unterscheidet sich διάκονος von ὑπηρέτης so, dafs ersteres den Diener in seiner Thätigkeit für den Dienst, letzteres denselben in seiner Thätigkeit für den Herrn bezeichnet (vgl. 1 Cor. 4, 1 mit Coloss. 1, 7). — Drittens nennt Paulus den Timotheus: καὶ συνεργὸν ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ. συνεργὸς, welches sich bei den Griechischen Classikern sowohl mit dem Genitiv (vgl. Eurip. Hipp. 626: συνεργὸν ἀδίκων ἔργων; Pindar Olymp. 8, 32), als auch mit dem Dativ (vgl. Eurip. Helen. 1112: θρήνοις ἐμοῖς ξυνεργὸς; Plato Symp. p. 212. B.; Aristoph. Equitt.

586), und der Präposition πρός τι Xenoph. Memor. 4, 3, 7; συνεργὸν πρὸς πᾶσαν τέχνην; Polyb. 23. 2), εἴς τι (Xenoph. Sympos. 6, 38: εἰς ταῦτα συνεργὸν εἶναι κράτιστον; Memor. 4, 3, 10: πάντες δὲ τιθασσεύοντες καὶ δαμάζοντες τὰ χρήσιμα τῶν ζώων εἴς τε πόλεμον καὶ εἰς ἄλλα πολλὰ συνεργοῖς χρῶνται) vorfindet, erscheint in den Schriften des N. T. ebenfalls in einer dreifachen Verbindung, nämlich entweder mit dem Genitiv der Person (vgl. 1 Cor. 3, 9: συνεργοὶ τοῦ θεοῦ, d. h. nicht Arbeiter, die mit einander für Gottes Sache arbeiten, sondern Arbeiter, die mit Gott, dem obersten Regenten der Kirche, an Einem Werke arbeiten (Röm. 16, 3, 9, 21; Philipp. 2, 25; 4, 3; 2 Cor. 1, 24), oder nach Analogie des Verbi συνεργεῖν τινι mit dem Dativ (vgl. 3 Joh. 8: συνεργοὶ τῇ ἀληθείᾳ), oder endlich mit der Präposition εἴς τινα oder εἴς τι (vgl. 2 Cor 8, 23: εἰς ὑμᾶς συνεργοί; Coloss. 4, 11: συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Ueberall im N. T. bezeichnet συνεργὸς den Mitarbeiter am Werke Christi, den Mitbeförderer der Sache Christi. Der Begriff der Gemeinschaft und der daraus fliefsenden Hülfe liegt aber in dem σύν. Seinen Mitarbeiter nennt Paulus auch den Titus (2 Cor, 8, 23), den Timotheus selbst noch (Röm. 16, 21), und Andere (Philipp. 2, 25; 4, 3; Philemon 1, 24). — Die Präposition ἐν in den Worten ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ deutet den Gegenstand, an welchem das Mitarbeiten und Mitbefördern sich äufsert, näher an (Röm. 1, 9; 1 Cor. 9, 18; Philipp. 4, 3). Vgl. Winer's Gr. p. 462. — εὐαγγέλιον, wie cp. 1, 5: evangelische Verkündigung; τοῦ Χριστοῦ kann Genitivus objecti und subjecti sein, vgl. zu cp. 2, 2. — Der Zweck der Sendung des Timotheus war, bei der allgemeinen Verfolgung die Thessalonicher im Christenthume zu befestigen und ihnen den Trost zu geben, dafs ihre Leiden der Erfüllung ihres Glaubens keinen Abbruch thun würden, sondern nur dazu dienten, das Himmelreich näher zu bringen. Vgl. Theodoret.: ἀπεστειλάμην αὐτὸν, οὐχ ἵνα ἑτέραν ὑμῖν προσενέγκῃ διδασκαλίαν, ἀλλ' ἵνα ἐπὶ τῆς προτέρας ὑμᾶς ἐρείσῃ καὶ παρακαλέσῃ φέρειν γενναίως τὰς τῶν ἐναντίων ἐπιβουλὰς καὶ μὴ κλονεῖσθαι μηδὲ τῆς προτέρας ἐξίστασθαι γνώμης. — Paulus fährt fort: (ich habe den Timotheus gesandt) εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑμᾶς περὶ τῆς πίστεως ὑμῶν. Ueber εἰς τὸ mit dem Infinitiv zur Bezeichnung des Zweckes vgl. zu cp. 2, 16. στηρίζειν (ἵστημι) ist feststellen, feststützen, überhaupt „aufstellen, aufrichten," vgl. Hom. Il. 11, 28:

ἴριδας ἐν νέφεϊ στήριξε, d. i. er stellte Regenbogen am Gewölk auf; 4, 443. Im N. T. findet sich das Verbum in dieser Bedeutung nur zweimal. Luc. 9, 51: καὶ αὐτὸς ἐστήριξε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ, d. h. er fixirte sein Angesicht, in dem Sinne: er gab seinem Augenmerk, seiner Intention eine feste Richtung, um nach Jerusalem zu reisen. Vgl. הָשִׂים פָּנִים Jeremj. 21, 10; Ezech. 6, 2, und Gesenius in Rosenmüller's Repertorium 1. p. 136, der denselben Gebrauch im Arabischen und Syrischen nachweist. Die zweite Stelle: Luc. 16, 26: χάσμα μέγα ἐστήρικται, ein klaffender Spalt, eine Kluft, ist festgestellt. Sonst erscheint στηρίζειν in den neutestamentlichen Briefen und besonders bei Paulus nur im metaphorischen Sinne von der Befestigung im religiös sittlichen Leben (cp. 3, 13), im Gegensatze des μετατιθέναι, σαλεύειν, πίπτειν. Oefter erscheint das Wort ohne jeden weitern Beisatz zur Bestimmung des Worin? und Wodurch?, vgl. Röm. 1, 11; 16, 25; 2 Thess. 2, 17, wobei ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ; Jacob. 5, 8: στηρίξατε τὰς καρδίας ἡμῶν; 1 Petr. 5, 10, wo es mit σθενοῦν und θεμελιοῦν verbunden ist; 2 Petr. 1, 12: ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ; Apoc. 3, 2. — καὶ παρακαλέσαι ὑμᾶς. Ueber παρακαλεῖν „aufrichten", vgl. zu cp. 2, 3. στηρίζειν wird öfter mit παρακαλεῖν in enger Verbindung gebraucht, vgl. Apg. 15, 32: Ἰοῦδας καὶ Σίλας — διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν. 2 Thess. 2, 11 stehen beide Ausdrücke neben einander, aber in umgekehrter Ordnung παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ὑμᾶς κ. τ. λ.. Nach der Bemerkung von Olshausen bezieht sich στηρίξαι auf die Geduld in Verfolgungen, wie gleich Vs. 3 zeige, das παρακαλέσαι auf das Wachsthum im Glauben. — Das Pronomen ὑμᾶς nach παρακαλέσαι, welches in den Codd. ABD**FG 17, in der Vulgata und bei Chrysostomus fehlt, hat Lachmann und nachher Tischendorf mit Recht als späteren Zusatz aus dem Texte entfernt. — περὶ τῆς πίστεως ὑμῶν. Anstatt περὶ haben Griesbach (in der kleinern Ausgabe), Lachmann, Tischendorf nach den Codd. ABD**EFG 17 und nach Chrysostomus ὑπὲρ drucken lassen. Nach Pelt soll ὑπὲρ tanquam difficilioris illius lectionis haud inepta explicatio marginalis gänzlich verworfen werden. Allein es wird wohl Niemand sofort zugeben, dass περὶ

hier die schwerere Lesart sei und ὑπὲρ als Marginalscholion zu verwerfen. Vielmehr ist bekannt, daſs die Librarii περὶ und ὑπὲρ fast beständig confundiren, vgl. Schaefer ad Plutarch. tom. VI. p. 490 ff., aus dem N. T. Röm. 1, 8; 2 Cor. 1, 8; Coloss. 2, 1; Hebr. 5, 3 in der variet. lectt.; auch scheint Paulus selbst das eine Mal diese, das andere Mal jene Präpososition in der gleichen Bedeutung gebraucht zu haben. Vgl. Rinck, Lucubratio critica p. 169. Es muſs daher darüber, welche von beiden Präpositionen ächt sei, überall theils nach dem Gewichte der Handschriften, theils nach dem in jeglicher Stelle erforderlichen Sinne entschieden werden. An unserer Stelle spricht nun allein die Mehrzahl der Codd. für ὑπὲρ. Ueber den Unterschied von περὶ und ὑπὲρ sagt Buttmann (Index ad Mid. p. 188): id unum interest, quod περὶ usu frequentissimo teritur, multo rarius usurpatur ὑπὲρ, quod ipsum discrimen inter Latin. praepositiones de et super locum obtinet. Und allerdings drückt ὑπὲρ ebenso wie περὶ den Sinn „in commodum" aus, und nur die Form sinnlicher Anschauung, welche beiden Präpositionen zu Grunde liegt, ist verschieden, wie bei über und um, vgl. Winer's Gr. p. 459 Mit Recht behauptet Meyer zu Ephes. p. 261 gegen Harleſs zu Ephes. 6, 19 (wo dieser sagt: nur ὑπὲρ drücke an sich die Beziehung der Fürsorge aus, nicht περὶ), daſs auch der Begriff von περὶ der des Umgehens (vgl. Kühner Gr. Gr. 2 B. p. 291) die Fürsorge versinnliche, daher auch bei Classikern, besonders bei Demosthenes, περὶ und ὑπὲρ ohne alle Modification des Sinnes abwechseln, vgl. Demosth. Philipp. II. p. 74, 35 (p. 58 nach Dindorf): μὴ περὶ τῶν δικαίων μηδ' ὑπὲρ τῶν ἔξω πραγμάτων εἶναι τὴν βουλὴν, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ χώρᾳ. Xenoph. Memor. 1, 1, 17: ὑπὲρ τούτων περὶ αὐτοῦ παραγνῶναι. Wir lesen daher ohne Bedenken ὑπὲρ und übersetzen entweder: — um euch zu ermuntern im Betreff eures Glaubens, oder: — um euch zu ermuntern „zu Gunsten eures Glaubens", d. h. zur Aufrechthaltung eures Glaubens. — Unter πίστις haben wir nicht einen gewiſsen Theil der christlichen Heilslehre, etwa den an die Wiederkunft Christi, zu verstehen, sondern πίστις ist hier die fides salvifica (Ephes. 2, 8), durch welche der Mensch den heiligen Geist als Angeld des ewigen Lebens (Ephes. 1, 13, 14) und somit Christum im Herzen hat (Ephes. 2, 17), und als Kind Gottes (Ephes. 1, 5; Röm.

8, 15 f.; Gal. 4, 5 ff.) unter dem Regimente der Gnade (Röm. 8, 14) so ganz Gott angehört (Röm. 6, 11), daſs er durch nichts von der Liebe Gottes zu ihm getrennt werden kann (Röm. 8, 38), und auch seinerseits nur dem Dienste Gottes geweiht ist (Ephes. 1, 4; Röm. 7, 4, 6; 6, 22) und daher über die widergöttliche Macht des Satanas den Sieg davonträgt (Röm. 16, 20; 2 Thess. 3, 3). —

Vs. 3 wird der Zweck der Ermahnungen des Timotheus bezeichnet, nämlich wieder Befestigung der Thessalonicher besonders in Hinsichtnahme auf das, was sie zu dulden hätten. Paulus fährt fort: τῷ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσι ταύταις. Anstatt τῷ μηδένα σαίνεσθαι lesen die Handschriften ADE, 37, 39, 71, 72, 80 τὸ μηδένα σαίνεσθαι, Codd. 2, 3, 32, 67, 87 nebst einigen andern von geringer Bedeutung τοῦ μηδένα σαίνεσθαι, Codd. F. G. ἵνα μηδὲν ἀσιένεσθαι, und Cod. 73. ἵνα μηδένα σαίνεσθε. Bevor wir an die Beurtheilung der verschiedenen Lesarten gehen, scheint vor Allem nöthig, die Bedeutung von σαίνεσθαι, welches nur hier im N. T. vorkömmt, klar zu entwickeln. Der älteste Gebrauch dieses Verbums begegnet uns bei Homer Od. 16, 4 ff., wo es heiſst:

Τηλέμαχον δὲ περίσσαινον κύνες ὑλακόμωροι
οὐδ᾽ ὕλαον προσιόντα· νόησε δὲ δῖος Ὀδυσσεὺς
σαίνοντάς τε κύνας, περί τε κτύπος ἦλθε ποδοῖϊν,
αἶψα δ᾽ ἄρ Εὔμαιον ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
Εὔμαι᾽, ἦ μάλα τίς τοι ἐλεύσεται ἐνθάδ᾽ ἑταῖρος
ἢ καὶ γνώριμος ἄλλος· ἐπεὶ κύνες οὐχ ὑλάουσιν
ἀλλὰ περισσαίνουσι.

Aus dieser Stelle erhellt deutlich, was σαίνειν und περισαίνειν bedeuten, nämlich „motus illos non caudae solum sed totius corporis, quibus nemo nescit a canibus accipi, quicunque notus et gratus ad aedes venit." Rückert l. c. p. 23. Dazu kömmt, was Eustathius zu Vs. 4 bemerkt: οὐκ ἔχει καιριωτέραν ἐπὶ κυνῶν λέξιν εἰπεῖν τοῦ σαίνειν καὶ τοῦ ὑλάειν. — ὧν ἀγριώτατον μὲν ἡ ὑλακή, — πραῢ δὲ τὸ σαίνειν, παραχθὲν ἐκ τοῦ τὸ οὐραῖον τηνικαῦτα σείεσθαι· ἀπὸ γὰρ τοῦ σέω σῶ, ἐξ οὗ τὸ σείω, ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ σαίνω, κυριολεκτούμενον μὲν ἐπὶ κυνῶν, ἤδη δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέρων ἡμέρων ζώων, μεταφερόμενον δὲ τροπικῶς καὶ εἰς τοὺς ὑπούλους καὶ κολακικούς, ἔτι δὲ καὶ εἰς τοὺς λαιθάργως δάκνοντας. Demnach ist σαίνειν (verwandt mit σείω)

der eigentliche Ausdruck von schmeichelnden Hunden, welche mit dem Schwanze wedeln, und wird übertragen auf jegliche Schmeichelei sowohl im eigentlichen als figürlichen Sinne. Damit stimmt überein Hesychius: σαίνουροι καὶ σαινουρίδες οἱ τὰς οὐρὰς συνεχῶς κινοῦντες ἵπποι καὶ κύνες; und weiter σαίνει κολακεύει, προσηνεύεται, ἀσπάζεται, θωπεύει. Auch im Lexicon biblioth. Coisl. bei Loesner finden wir: σαίνει, κολακεύει, σείει ὡς ἐπὶ τῶν κυνῶν. Vgl. Rückert l. c. p. 24, der noch mehrere Beispiele beibringt. Wir gehen jetzt zum metaphorischen Gebrauch des Ausdrucks über, und weisen zunächst die Ansicht, welche von Chrysostomus (θορυβεῖσθαι καὶ ταράττεσθαι· τοῦτο γάρ ἐστι σαίνεσθαι) bis auf de Wette herab geltend gemacht ist, ab, wonach σαίνειν „erschüttern, erschrecken, beunruhigen" bedeuten soll. Vgl. Pindar Olymp. 4, 7: wo er sagt: ξείνων δ᾽ εὖ πρασσόντων, ἔσαναν αὐτίκ᾽ ἀγγελίαν ποτὶ γλυκεῖαν ἐσλοί, d. h. sind die Freunde glücklich, schnell pflegen sich zu freuen bei der süfsen Kunde die Biedern. Pindar Pyth. 1, 52 (nach Schneidewin): σὺν δ᾽ ἀναγκαίᾳ φίλον καί τις ἐὼν μεγαλάνωρ ἔσανεν, d. h. doch aus Nothwendigkeit hat um seine Freundschaft ein gewaltiger Mann geschmeichelt. Aeschyl. Choeph. 189—192 (nach Schütz), wo Electra, welche eine Locke auf dem Grabhügel ihres Vaters gefunden und nicht recht sicher weifs, ob sie vom Orestes herrühre, spricht:

Ἐγὼ δ᾽ ὅπως μὲν ἄντικρος τάδ᾽ αἰνέσω,
εἶναι τόδ᾽ ἀγλάϊσμά μοι τοῦ φιλτάτου
βροτῶν Ὀρέστου· σαίνομαι δ᾽ ὑπ᾽ ἐλπίδος,

wo die letzten Worte Droysen gut übersetzt: „doch die Hoffnung lacht mir zu." Vgl. noch Soph. Oed. Colon. 315 (nach Wunder), wo Antigone, als sie ihre Schwester Ismene aus der Ferne kommen sieht, aber noch daran zweifelt, ob sie es wirklich sei, in die Worte ausbricht:

Οὐκ ἔστιν ἄλλη· φαιδρὰ γοῦν ἀπ᾽ ὀμμάτων
σαίνει με προσστείχουσα· σημαίνει δ᾽, ὅτι
μόνης τόδ᾽ ἐστὶ δῆλον Ἰσμήνης κάρα.

Aus allen diesen Beispielen, welche man bei Rückert l. c. p. 26 f. noch vermehrt findet, geht evident hervor, dafs σαίνειν überall ein verbum blandiendi ist. Auch an den andern Stellen, welche von ältern und neuern Auslegern angeführt sind, um die Bedeutung „erschrecken" nachzuweisen, nämlich Soph. Antig.

1193 (nach Wunder): παιδός με σαίνει φθόγγος; und Diogenes Laertius lib. 8, 41: οἱ δὲ σαινόμενοι τοῖς λεγομένοις ἐδάκρυόν τε καὶ ᾤμοζον καὶ ἐπίστευον εἶναι τὸν Πυθαγόραν θεῖόν τινα κ. τ. λ. haben wir durchaus nicht nöthig von der Grundbedeutung abzugehen. Allerdings aber erhellt aus dem Beispiele aus Diogenes Laertius, dafs σαίνειν im Passiv allmählig in die Bedeutung „blanditiis corrumpi" übergegangen, was auch sehr leicht geschehen konnte, da der, welcher σαίνει, in der Regel allerlei Kunstmittel anwendet, um zu täuschen und irre zu führen. Vielleicht fiel im spätern Sprachgebrauche auch der Begriff der Schmeichelei fort und das Verbum fing an im Passiv überhaupt die Bedeutung „verdorben, verleitet werden" anzunehmen. Diese Bedeutung giebt nun an unserer Stelle einen in jeder Hinsicht treffenden Sinn, so dafs wir nicht nöthig haben, weder mit Grotius in σαίνεσθαι einen Cilicismus zu finden, noch mit Beza zu verbefsern σαλεύεσθαι, oder mit Reiske σιαίνεσθαι oder endlich mit Ernesti μηδὲν ἀσαίνεσθαι; denn was Paulus verhüten will, ist eben dies, dafs Niemand irre geleitet, verführt werde ἐν ταῖς θλίψεσι ταύταις. Soviel über die Bedeutung und den richtigen Sinn des Verbums; jetzt die Beurtheilung der verschiedenen Lesarten. Was zunächst den Dativ mit dem Infinitiv betrifft, so sagt Pelt darüber: τῷ causam innuit, ut Hebr. ל infinitivo praepositum i. q εἰς τὸ Vs. 5; Schott: τῷ dativus est commodi, consilium et finem indicans, pro εἰς τὸ positus, quam formulam, quum modo praecessisset, apostolus repetere noluit; Olshausen: „der Dativ τῷ σαίνεσθαι von der Absicht ist sprachlich hart. Allein die Härte der Construction liefs leicht eine Correctur derselben versuchen; das τῷ dürfte daher doch beizubehalten sein, um so mehr als das σαίνεσθαι den beiden andern Infinitiven nicht coordinirt sein kann, sondern nur subordinirt. Erklären mufs man sich wohl den Dativ aus dem Gebrauch des Infinitiv mit folgendem ל im Hebräischen." Gegen alle drei Meinungen mufs man erwidern, dafs die Beziehung des Dativs mit dem Infinitiv im Griechischen auf die Absicht gegen alle Syntax ist. Denn nirgends bezeichnet der Dativ die Absicht, sondern der Dativ des Infinitivs giebt durchgängig die Ursache an, heifst also „eo quod, dadurch dafs, defshalb weil", oder zuweilen mufs dieser Dativ durch „da" oder „weil" aufgelöst werden. Vgl. Thucyd. 2, 89: τῷ δὲ ἑκάτεροί τι ἐμπειρό-

τεροι εἶναι θρασύτεροί ἐσμεν, d. h. sondern deſshalb, weil wir beide etwas erfahrener sind, sind wir beide zuverläſsiger; vgl. dazu Krüger p. 265. Plato Pol. p. 361. C.: τῷ μὴ τέγγεσθαι ὑπο κακο δοξίας i. e. eo quod non molliatur, moveatur (Stallbaum); Plato Phaedo p. 60. B: τῷ ἅμα μὲν αὐτὼ μὴ ἐθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ i. e. propterea quod nolunt simul adesse homini (Stallbaum). Demosth. de coron. § 273: τῷ μηδὲν ἔχειν i. e. διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν, und mehr Beispiele aus Classikern bei Mat thiae Gr. Gr. 2 B. § 541 p. 1257 ff.. Aus dem N. T. gehört hieher 2 Cor. 2, 12: ἐλθὼν δὲ εἰς Τρωάδα — οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου τῷ μὴ εὑρεῖν με κ. τ. λ., d. i. wegen des Nichtfindens weil ich nicht fand. Zwar meint Pelt zur Rechtfertigung seiner Ansicht, der Gebrauch des Dativs mit dem Infinitiv von der Absicht sei ein abusus N. T. peculiaris, aber mit Unrecht. Im Gegentheil hat Paulus τῷ μηδένα σαίνεσθαι wirklich geschrieben, so könnte die Absicht nicht in dem ganz regelrecht gesetzten Dativ liegen, wohl aber vielleicht in dem den vorgestellten Zweck andeutenden μηδένα: — und um euch aufzurichten zu Gunsten eures Glaubens, dadurch, daſs Niemand möchte irre geleitet oder verführt werden. Die andere Lesart τοῦ μηδένα σαίνεσθαι braucht hier ebensowenig als ἵνα μηδένα σαίνεσθε berücksichtigt zu werden, da das durch die Handschriften von geringerer Wichtigkeit so wenig unterstützte und im N. T. bei Angabe des Zweckes so häufig vorkommende τοῦ (man vergl. Meyer zu Matth. 2, 13 und besonders Winer's Gr. p. 376 ff.) sicherlich als bloſses Interpretamentum zu betrachten ist. Nicht ganz richtig aber erscheint, was Pelt bemerkt, daſs nämlich in den ältesten Handschriften häufig ō statt οῦ geschrieben wurde, und demnach die Lesart τὸ auf τοῦ zurückgeführt werden könne. Denn es wird in den ältesten Manuscripten auch eben so oft ō statt ῳ geschrieben, so daſs sich mit gleichem Rechte τὸ μηδένα σαίνεσθαι auf τῷ μηδένα σαίνεσθαι paläographisch zurückführen lieſse. Was endlich die Lesart τὸ μηδένα σαίνεσθαι anlangt, so scheint diese die ursprünglichste zu sein, sie wird durch die besten Handschriften empfohlen und neuerlichst auch von Mai bestätigt, vgl. Tischendorf, Nachrichten vom Vaticanischen Bibelcodex in den Stud. u. Krit. Jahrg. 1847. p. 150. Lachmann und Tischendorf haben sie in den Text gesetzt, Winer und de Wette

haben ihr ebenfalls den Vorzug gegeben. Pelt nennt diese Lesart zwar eine „ineptam", aber ohne allen Grund; denn sie enthält einen den Profanscribenten sehr geläufigen und dem Apostel Paulus nicht unbekannten Sprachgebrauch. Nämlich der Begriff der Absicht liegt an unserer Stelle dann in μηδένα, und der dem Infinitiv vorgesetzte Artikel, wozu durchaus nicht εἰς aus dem Vorhergehenden ergänzt werden darf, fafst den dem Infinitiv zum Grunde liegenden Begriff nur bestimmter (quod attinet ad hoc, dico autem τὸ μηδένα σαίνεσθαι): — um euch aufzurichten zu Gunsten eures Glaubens, was den Punkt anlangt, dafs Niemand irre geführt werden möchte in den gegenwärtigen Drangsalen. Vgl. Soph. Antig. 27: ἀστοῖσι φασιν ἐκκεκηρῦχθαι τὸ μὴ τάφῳ καλύψαι, daselbst 235 f.: τῆς ἐλπίδος γὰρ ἔρχομαι δεδραγμένος τὸ μὴ παθεῖν ἂν ἄλλο πλὴν τὸ μόρσιμον, und mehr Belegstellen bei Matthiae Gr. Gr. 2 B. § 543 p. 1261 f.; Herrmann ad Soph. Ajac. 114 p. 25 nach der zweiten Ausgabe. Bei Paulus vergl. 4, 6; Röm. 14, 13; 2 Cor. 2, 1 und dazu Winer's Gr. p. 375 und 381. — ἐν ταῖς θλίψεσι ταύταις, d. i. in diesen (gegenwärtigen) Drangsalen. ταύταις steht mit Nachdruck am Ende. „Probe tenendum quod non dativum posuit apostolus causae efficientis, sed praepositionem, qua nihil nisi tempora describuntur, in quibus versantes decipi possint et a justo tramite deflecti" Rückert. Es lag in der Natur der Sache, dafs junge unbefestigte Gemeinden, wie eine solche die zu Thessalonica war, durch die Heftigkeit der Verfolgungen leicht irre geführt und zum Abfalle vom Glauben geleitet werden konnten. Aber „tentationes mittuntur a deo fidelibus ad explorationem fidei" sagt Zwingli. Vgl. auch Vajikra Rabba fol. 173. 4: si ad vitam ingredi cupis, afflictiones quoque tibi necessario sufferendae sunt. Die cp. 2, 14 erwähnten Verfolgungen waren zwar vorüber (vgl. cp, 3, 4), aber noch in frischer Erinnerung, konnten auch wiederkehren (2 Thess. 1, 4). Koppe, Flatt, Pelt, Schott verstehen unter diesen Drangsalen sowohl die, welche die Christen in Thessalonica erduldeten, als auch die, welche Paulus nach seiner Abreise von Thessalonica bestanden und von denen etwa die Thessalonicher Nachricht empfangen hatten. Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα. Die Worte von αὐτοὶ bis zu Ende von Vs. 4 schliefsen Griesbach und Vater in Parenthese aber mit Un-

recht, da sich der Gedankengang ununterbrochen fortbewegt und das Gesagte mehr ein Zusatz oder eine Abschweifung ist, auch mit διὰ τοῦτο Vs. 5, wie de Wette hinzufügt, zunächst nicht etwa wieder an τὸ μηδένα σαίνεσθαι κ. τ. λ., sondern an das Vorhergehende angeknüpft wird. Ihr selbst wifset es ja, sagt Paulus, theils aus' eigner praktischer Erfahrung, theils aus meinen Reden, dafs wir als Anhänger Jesu Christi εἰς τοῦτο κείμεθα sc. τὸ ὑπομένειν θλίψεις, oder einfach „zu Drangsalen." Dicit autem ipsos scire: quia fortius pugnare ipsos decebat, quum in tempore fuissent praemoniti." Calvin. τοῦτο pertinet ad calamitates religionis causa subeundas. Weingarten. Der Ausdruck κεῖσθαι εἴς τι findet sich im N. T. noch zweimal, nämlich Luc. 2, 34: καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπε — ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῇ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον, d. h. siehe dieser liegt da (nämlich auf meinen Armen) zum Falle und zum Auferstehen Vieler in Israel und um ein Zeichen zu sein, welches Widerspruch erfährt; und Philipp. 1, 17: οἱ δὲ ἐξ ἀγάπης εἰδότες, ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι, d. h. indem sie wifsen, dafs ich zur Vertheidigung des Evangeliums daliege. An allen drei Stellen wird κεῖσθαι εἴς τι von den meisten Auslegern für τεθῆναι εἴς τι genommen in dem Sinne „zu etwas vorliegen, bestimmt sein" (vgl. LXX 49, 6: τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν). Allein wenn auch an unserer Stelle und an der des Lucas diese Bedeutung von κεῖσθαι durch die Verbindung mit θλίψεις und πτῶσις einigermaafsen gerechtfertigt werden kann, so bedeutet doch ohne dergleichen Beziehungen auf Leidenszustände das Verbum nirgends „wozu bestimmt sein." Philipp. l. c. wäre die Auffafsung in dieser Allgemeinheit auch ohne besonderes Gewicht und wird aufserdem durch die zu weit ausgedehnte Bedeutung von ἀπολογία am wenigsten empfohlen. Hingegen vom Darniederliegen im Unglücke oder in anhaltenden Leiden kommt κεῖσθαι, wie wir sogleich sehen werden, bei den Classikern nicht selten vor, und dem gemäfs deutet der Apostel Philipp. l. c. auf seine bedrängnifsvolle Lage oder auf seine gegenwärtige Gefangenschaft hin, in welcher er zwar zunächst nur sich verantworten oder vertheidigen sollte, aber in der Vertheidigung seiner doch eigentlich nichts Anderes als das Evangelium oder die verkündete Lehre zu vertheidigen hatte, und wer davon überzeugt

war, der mufste bei seinen evangelischen Bestrebungen auch von reiner Liebe gegen den Apostel erfüllt sein. Auch an unserer Stelle halten wir demgemäfs die ursprüngliche Bedeutung von κεῖσθαι „liegen, daliegen" fest, ist auch weit contextmäfsiger, als die gewöhnliche Fafsung. Aus Griechischen Schriftstellern lafsen sich für die Verbindung von κεῖσθαι εἴς τι anführen Eurip. Iphig. Tauric. 624: ἀλλ᾽ εἰς ἀνάγκην κείμεθ᾽, ἣν φυλακτέον, und dazu Matthiae Gr. Gr. 2 B. § 518, p. 1344; Agathias epigr. 51, 6 (in Jacobs Anthol. Graec. tom. 4, p. 21): καὶ ῥ᾽ ὁ μὲν εἰς ὀλίγην κεῖται κόνιν. Epigramm. adesp. 677, 3 (daselbst p. 261): κεῖμαι ἐς αὐχμηροὺς καὶ ἀλαμπέας Ἄϊδος εὐνάς. — Die Kirche Christi, sagt Olshausen, mufste defshalb verfolgt werden, weil Licht und Finsternifs, Geist und Fleisch nothwendig wider einander sind. Vgl. 2 Timoth. 3, 12: καὶ πάντες δὲ οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται, und 1 Petr. 2, 21: εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπόγραμμα, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ. Siehe noch zur nähern Erläuterung des Gedankens die Aussprüche Christi Matth. 5, 10; 16 ff.; Joh. 16, 2 ff., 33; und der Apostel Apg. 14. 22; 1 Cor. 4, 9; 1 Petr. 4, 12. —

Vs. 5. Die Thessalonicher wufsten voraus, dafs die Christen Vieles zu leiden haben würden; denn Paulus hatte es ihnen bei seinem Dortsein voraus gesagt, dafs denen, welche sich zu Christo bekehrten, Leiden bevorständen; und wie es Paulus gesagt, so war es auch allgemein eingetroffen, wie die Thessalonicher zum Theil aus eigener Erfahrung wufsten. Der Apostel fährt also fort: καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν κ. τ. λ.. καὶ γὰρ heifst nirgends folglich auch nicht hier blofs „denn", sondern „denn auch, denn ja", und dient zur Bestätigung einer an sich nicht zweifelhaften Sache. Vgl. über Verbindung und Bedeutung beider Partikeln Hartung, Lehre von den Partikeln. 1 B. p. 138. — Anstatt πρὸς ὑμᾶς ἦμεν hätten wir erwartet παρ᾽ ὑμῖν oder auch περὶ ὑμᾶς, vgl. Lucian. Dial. Mort. 15, 3: ἄλλως τε ὁρᾷς τῶν ἑταίρων ὅσοι περί σε ἐσμεν ὧδε. Die eigentliche Verbindung nämlich des ἦμεν mit der Präposition πρὸς erklärt sich aus der Verschmelzung von zwei Constructionen; indem πρὸς auf eine Bewegung hinweist, in ἦμεν aber nur der Begriff der Ruhe ausgedrückt ist, mufs man den Begriff der Bewegung ergänzen, so

dafs der Sinn ist: als wir zu euch gekommen und somit bei euch waren. Diese Breviloquenz findet sich nicht nur bei dem Verbum εἶναι, sondern auch bei andern Verbis der Ruhe, sowohl in der classischen als in der neutestamentlichen Sprache. Vgl. Aeschyl. Prometh. 347 (nach Schütz):

Οὐ δῆτ᾽ ἐπεί με καὶ κασιγνήτου τύχαι
τείρουσ᾽ Ἄτλαντος, ὃς πρὸς ἑσπέρους τόπους
ἕστηκε, κίον᾽ οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς
ὤμοις ἐρείδων, ἄχθος οὐκ εὐάγκαλον.

Lysias in Evandr. p. 799: ἔστι δὲ τούτοις μὲν πρὸς ὑμᾶς ἀγών, ὑμῖν δὲ πρὸς ἅπασαν τὴν πόλιν, wo πρὸς nicht bedeuten kann adversus, sondern vielmehr dieser Sinn ist: „his vos judices sedetis, apud quos certent, vobis autem universi cives pro judicibus sunt." Schoemann ad Isaeum p. 244; und mehr Beispiele bei G. Hermann ad Viger. p. 592; Bernhardy, wissenschaftl. Syntax. p. 349 ff.. Aus dem N. T. vergl. Marc. 6, 3: καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς; Marc. 9, 19: ὦ γενεὰ ἄπιστος ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; Joh. 1, 1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. 1. Cor. 16, 6: πρὸς ὑμᾶς δὲ τυχὸν παραμενῶ; daselbst Vs. 7: ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς. Gal. 1, 18: καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε, 2, 5: ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. Coloss. 1, 6: τοῦ εὐαγγελίου τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς, wo Bähr irrt, wenn er meint, παρεῖναι εἴς τινα bedeute s. v. a. παραγίγνεσθαι πρός τινα. accedere ad aliquem; Philemon 13: ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν; 2 Thess. 2 5: οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς. Vgl. Fritzsche ad Marc. 201 ff., und besonders Winer's Gr. p. 482. Umgekehrt werden in den neutestamentlichen Schriften Adverbia der Ruhe nicht selten mit Verbis der Richtung verbunden, vgl. Matth. 2, 22: ἐκεῖ ἀπελθεῖν; Joh. 7, 35; 8, 21; 11, 8; 18, 3. — προελέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, d. i. ich (Paulus) hatte euch im Voraus gesagt, dafs wir (nicht Paulus allein, sondern die Christen überhaupt) von Drangsalen heimgesucht werden müfsten, „ne ipsa vos novitas deterreat, sed magis prophetia nostra confirmaret, sic ut et Dominus passurum se ante praedixit." Pelagius. Das πρὸ in προλέγειν hat temporale Bedeutung, ebenso in προείρηκα (1 Thess. 4, 6; Gal. 1, 9; 2 Cor. 7, 3; 13, 2); προεγράφη (Röm. 15, 4; Ephes. 3, 3); προηκούσατε (Coloss, 1, 15); προῃτιασάμεθα (Röm.

3, 9 und dazu Reiche und Tholuck). Anders verhält es sich mit πρὸ in προαιρέομαι (2 Cor. 9, 7), welches nicht wohl temporal, sondern local zu sein scheint; ebenso ist πρὸ in προπέμπειν nie temporell, so wenig, als in προάγειν (Matth. 16, 32), προϊέναι, προέρχεσθαι, sondern bezeichnet voraus — oder vor —, ent. Vgl. Krüger zu Thucyd. 1, 29 p. 40. — Das μέλλομεν steht hier so recht in seiner classischen Bedeutung, wonach das Verbum insbesondere von dem gebraucht wird, was nach dem Willen der Gottheit oder des Schicksals oder der Naturnothwendigkeit oder auch den Verhältnifsen, Umständen u. s. w. nach als unausbleiblich eintretend gedacht wird, „sollen, müfsen" (Hom. Il. 2, 36; Od. 7, 270). — Zu θλίβεσθαι „undique vexari malis" vgl. zu cp. 1, 6; und zum ganzen Gedanken Hebr. 11, 37, wo von den Martern und Qualen ausführlich geredet wird, welchen die Gläubigen zu allen Zeiten ausgesetzt waren. — In den letzten Worten unsers Verses καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε geht καὶ οἴδατε blofs auf das factische Eingetretensein des von Paulo Vorhergesagten; es bildet also mit dem αὐτοὶ γὰρ οἴδατε zu Anfang keine Tautologie. —

Vs. 5. Paulus kehrt zur Ursache zurück, wefshalb er den Timotheus nach Thessalonica gesandt habe. Die allgemeinen Bedrängnifse nämlich waren nicht den Thessalonichern blofs hart, sondern auch Paulus konnte es dabei nicht länger mehr ertragen, weil er wegen seiner Freunde in Unruhe war. Er sandte also den Bruder Timotheus hin, um zu erfahren, wie es mit ihrem Glauben stehe. Die Worte heifsen: διὰ τοῦτο κἀγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα κ. τ. λ.. Der Uebergang wird durch διὰ τοῦτο vermittelt, welches auf das Vorhergesagte näher hindeutet. Darum, weil ihr in Bedrängnifs waret. κἀγὼ unterscheidet sich vom Plural, welchen der Apostel Vs 1 gebraucht hat, im Ganzen nicht, da es in des Apostels Art und Weise liegt, sich bald im Singular, bald im Plural zu nennen. Schott will κἀγὼ für „auch ich" nehmen, indem er meint, es beziehe sich auf die Sorge, welche die Thessalonicher ihrerseits um den Apostel hatten; aber diese Hineintragung als möglich zugegeben widerstrebt nach de Wette's richtiger Gegenerwiderung dem μηκέτι στέγων, welches jedenfalls mehr als blofse Sorge anzeigt, vgl. Vs. 1. Olshausen will κἀγὼ daraus erklären, dafs Paulus in seinen Leiden auch von

den Thessalonichern viel Theilnahme erfahren habe, die er nun seinerseits erwiedere. Das allein Richtige hat de Wette gesehen, wenn er bemerkt: das καὶ in κἀγὼ gehört oft nicht zu ἐγὼ, sondern dient zur Verbindung (Joh. 1, 31; Röm. 11, 3; 2 Cor. 6, 17) oder Verschränkung der Sätze. Vgl. Hartung, Lehre von den Partikeln. 1 B. p. 142. So gehört καὶ an unserer Stelle zu διὰ τοῦτο, weſshalb wir nicht übertragen dürfen: darum konnte auch ich es nicht länger ertragen", sondern vielmehr: „darum auch konnte ich" u. s. w.. Ebenso steht καὶ bei διὰ τοῦτο cp. 2, 13: διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν. Coloss 1, 9: διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν. Ephes. 1, 15: διὰ τοῦτο κἀγὼ — οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν. Auch bei den Classikern finden sich zuweilen Stellen, wo καὶ nicht bei dem Worte steht, bei welchem man es erwarten sollte, vgl. Aeschyl. Septem 792: ἐκεῖθι κἦλθον für καὶ ἐκεῖθι ἦλθον. Vgl. mehr Beispiele bei Pape Handwörterbuch der Gr. Sprache. 1 B. p. 1099. — Im Betreff der Verbindung στέγων ἔπεμψα mag beachtet werden, daſs, wo der Begriff des Participiums der Zeit nach nicht mit dem Begriff des Verbi finiti zusammenfällt, das Participium des Präsens steht, vgl. Apg. 4. 21: οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι ἀπέλυσαν αὐτοὺς μηδὲν εὑρίσκοντες τὸ πῶς κολάσωνται αὐτοὺς διὰ τὸν λαόν. Dagegen steht das Participium des Aorists, wo der Begriff des Particips seinem zeitlichen Eintreten nach coincidirt mit dem Begriff des Verbi finiti, vgl. Ephes. 1, 13: ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, wo das Particip. aorist. nicht übersetzt werden darf: nachdem ihr geglaubt hattet, denn Paulus betrachtet nicht das σφραγίζεσθαι als consequens von πιστεύειν, sondern das Particip ist vielmehr gleichmäſsiges Glied einer aoristischen Zeitenfolge. Vgl. noch aus spätern Schriftstellern Act. Thomae p. 26: ἔμειναν — διανυκτερεύσαντες; daselbst p. 27: ἵνα ἐμὲ τῇ μεγαλωσύνῃ παραστήσας ἑνώσῃς σεαυτῷ, und Bernhardy Syntax p. 383. — εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν κ. τ. λ.. Ueber εἰς τὸ mit dem Infinitiv zur Bezeichnung des Zwecks vgl. zu cp. 2, 16. Bei dem Infinitiv γνῶναι ist weder μὲ (Pelt), noch αὐτὸν (Olshausen) zu ergänzen, sondern einfach zu erklären: „um zu erforschen." Ueber τὴν πίστιν ὑμῶν vgl. zu cp. 1, 3 und 3, 3. — μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων κ. τ. λ.. Die Partikel μήπως wird in der Regel abhängig von einem verschwiegenen

φοβοῦμαι gedacht nach Vorgang solcher Stellen, wo das Verbum φοβοῦμαι jenem μήπως vorhergeht, wie Apg. 27, 29: φοβούμενοί τε μήπως — ἐκπέσωσιν; 2 Cor. 11, 3; 12, 20; Gal. 4, 11; Röm. 11, 21, wo φοβοῦμαι zwar fehlt, aber aus den letzten Worten sehr leicht ergänzt werden kann. So will μήπως mit dem Indicativ und Conjunctiv an unserer Stelle Winer Gr. p. 591 von einem zu ergänzenden φοβούμενος abhängig wissen, indem er übersetzt: ich sandte zu erforschen euren Glauben (fürchtend), dafs nicht etwa der Versucher euch versucht habe und meine Arbeit fruchtlos sei, und dann weiter bemerkt: „die verschiedenen Modi rechtfertigen sich hier von selbst. Die Versuchung (das Wankendmachen im Glauben) konnte bereits geschehen sein, dafs aber dadurch die Arbeit des Apostels fruchtlos wäre, hing von dem dem Apostel noch nicht bekannten Erfolg der Versuchung ab und konnte als bevorstehend gefürchtet werden." Gegen diese Erklärung und Auffassung des μήπως mit doppeltem Modus hat sich C. F. A. Fritzsche in Fritzschiorum opuscula academica. Lips. 1838 p. 176 erklärt, indem er übersetzt: quare misi Timotheum, ut fidem vestram cognoscerem, an forte Satanas vos tentasset et ne forte labores mei irriti essent h. e. misi Timotheum duabus de causis, et ut explorarem, an etiamnum in fide perstetis et ut impedirem, quominus ab ea desciscatis." Winer findet diese Deutung von μήπως, wonach es in doppelter Bedeutung genommen ist, hart, allein wohl mit Unrecht, denn sie giebt den Gedanken des Apostels gut wieder und beiden Modis ist auch ihr Recht wiederfahren. Wir erklären uns den Gebrauch der Partikel μήπως an unserer Stelle nach Analogie von μή. μή wird bekanntlich nach den Verbis des Sorgens, Betrachtens und Ueberlegens (σκοπεῖν, φροντίζειν, ὁρᾶν, ἐννοεῖν u. s. w.) also in indirecten Fragesätzen gebraucht. Hieher gehören auch die Verba des Besorgens und Fürchtens und sind auf den Begriff des blofsen Ueberlegens zurückzuführen, weil sonst die Negation überflüfsig wäre. Vgl. Hartung, Lehre von den Partikeln. 2 B. p. 137. An die Stelle der Verba ὁρᾶν, σκοπεῖν, φροντίζειν können auch die des Fragens und Forschens treten, weil sie jene Begriffe involviren. Mit dem Begriffe des Forschens hängt aber γιγνώσκειν genau zusammen, denn γιγνώσκειν ist ursprünglich nach Plato Theaet. 209 E = ἐπιστήμην λαβεῖν im Gegensatze von

δοξάζειν (Plato Republ. 5, 476. D.). Aus dem eben Gesagten folgt, dafs wir vor μὴ (mithin auch vor μήπως nach γνῶναι an unserer Stelle) weder ein φοβούμενος noch sonst etwas zu ergänzen haben. Nun findet sich μὴ nach den Begriffen des Fürchtens wie auch nach den Begriffen, welche die Idee der Furcht blofs anregen, mit dem Indicativ, vielleicht insofern es eigentlich Fragewort ist „ob nicht", und zwar mit dem Indicativ des Futurums, wo Jemand die sichere Ueberzeugung ausdrückt, dafs das gefürchtete Uebel wirklich eintreten wird, vgl. Plato Rep. 5, 451. A.: φοβερὸν μὴ σφαλεὶς τῆς ἀληθείας κείσομαι, und dazu die treffliche Erläuterung von Stallbaum p. 336; sodann mit dem Indicativ des Aorists, um mehr eine blofse Vermuthung von dem, was geschehen ist, auszudrücken und den Begriff des Geschehenseins hervorzuheben, vgl Homer. Od. 5, 300: δείδω, μὴ δὴ πάντα νημερτέα εἶπεν, d. h. ich fürchte, dafs sie alles wahrhaft gesprochen hat, i. e. ich weifs nicht ob sie nicht wirklich wahr gesprochen hat. Siehe mehr Beispiele bei Stallbaum ad Platon. Menon. p. 98, und Hartung, Lehre von den Partikeln. 2 B. p. 139. Was nun von μὴ gilt, hat auch bei μήπως sein Recht. Unser Apostel will demnach mit μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων sagen: ich sandte den Timotheus, um zu erforschen euren Glauben, ob doch nicht vielleicht (ob doch nicht etwa) der Versucher euch versucht hat, d. h. Paulus wufste nicht, ob der Versucher die Thessalonicher nicht wirklich im Glauben wankend gemacht hatte. Ebenso steht μήπως mit dem Indicativ Gal. 2, 2: κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, d. h. ob ich doch nicht vergeblich arbeitete (in der damaligen Gegenwart) oder (bezüglich meines damals vergangenen Wirkens) gearbeitet hätte. Vgl. Bleek zu Hebr. 3, 12 p. 448; Krüger's Griech. Sprachlehre p. 189; Madvig Griech. Syntax, p. 127. — Was das Verbum πειράζειν betrifft, so gebrauchten die Attiker dafür immer nur πειρᾶν, vgl. Buttmanns ausführliche Griech. Sprachlehre. 2 B. 1839. p. 266; doch kommt die Form πειράζειν vor bei den Epikern (Hom. Od. 16, 319; 23, 114), häufig bei Späteren, besonders den Hellenisten. *) πειράζειν, πειρᾶν, πειρᾶσθαί

*) Im N. T. und namentlich bei dem Apostel Paulus ist nur die Form πειράζω im Gebrauche (vgl. 1 Cor. 7, 5; 10, 13, 19; 2 Cor. 13, 5;

τινος und in späterer Prosa τινά (Apollodor. Rhod. 3, 10: πείραζε δ' Ἀθηναίην πάρος Ἥρη. Lucian. Trag. 149: ἄλλος ἄλλην ἐπ' ἐμὲ πειράζει τέχνην) wird ursprünglich gleich bedeutend gebraucht mit πεῖραν λαμβάνειν (Hebr. 11, 29), πεῖραν ποιεῖσθαί τινος von jedwedem mit Jemandem angestellten Versuche. Schon früh bezeichnete aber das Substantivum πεῖρα besonders ein kühneres Unternehmen (Soph. Ajax 2 und dazu Lobeck p. 219). Vgl. Suidas: πεῖρα· ὁ δόλος καὶ ἀπάτη καὶ ἡ τέχνη. Zu bemerken ist aber, daſs πειρᾶν mit γυναῖκας, wie das Latein. tentare Junonem (Tibull. 1, 3, 73) von der Verlockung und Verführung der Frauen gebraucht wird (Polyb. hist. 10, 26, 3). Hesychius: πειράζων· ἐνεδρεύων. Auch im biblischen Sprachgebrauche kommt πειράζειν*) zunächst einige Male in dem weitern Sinne vor für „etwas versuchen, einen Versuch machen" (Apg. 16, 17, wo Cod. Cantab. als Glossem ἤθελον hat; Apg. 24, 6). Weit häufiger wird aber das Verbum in malam partem gebraucht von Menschen, welche Gott mit Miſsfallen auf die Probe stellen (Apg. 15, 10; 5, 9; 1 Cor. 10, 9; Sapient. 1, 2: ὅτι εὑρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτὸν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ, wo es parallel und fast gleichbedeutend steht mit ἀπιστεῖν, vgl. Grimm, Commentar p. 5). Sodann erscheint πειράζειν in den biblischen Schriften sehr gewöhnlich von Gott gebraucht, insofern er die Gesinnung, den

Gal. 6, 1); die Form πειράομαι findet sich im N. T. ein paar Mal (Apg. 26, 21: 9, 26 in der Recepta, wo jedoch Lachmann πειράζω hat, wie Recepta Apg. 16, 7; 24, 6). Auch der Brief an die Hebräer kennt nur die Form πειράζω (vgl. 2, 18; 11, 17), daher auch πειρασθεὶς (2, 18); 4, 15 erscheint πεπειράμενος, wofür indeſs schon Beza und nach ihm Griesbach und Lachmann πεπειρασμένος e veteri codice in den Text aufgenommen haben. Vgl. Bleek zu Hebr. l. c.. —

*) πειράζω, zunächst mit perior, experior und zuletzt mit πείρω zusammenhängend, bedeutet ursprünglich: durchdringen, erforschen. So wie aber נִסָּה im Hebr., tentare im Lateinischen und versuchen im Deutschen, so hat auch πειρᾶν im Griech. Sprachgebrauch eine üble Nebenbedeutung erhalten. Ganz übereinstimmend ist die Entwicklung der Bedeutungen im mittelhochdeutschen kören 1) durch die Sinne empfinden, erfahren, 2) prüfen, untersuchen, wählen, 3) belauern, 4) versuchen. —

Gehorsam und Glauben der Menschen prüft, überhaupt den Menschen auf die Probe stellt, zwar nicht mit böser Absicht, abei unter schwierigen Umständen als Leiden und Unglücksfällen, so dafs das Straucheln leicht eintreten kann, wenngleich niemals eintreten mufs (1 Cor. 10, 13; Hebr. 2, 18; 4, 15; 11, 37; im A. T. in der Geschichte Abrahams 1 Mos. 22, 1; vgl. 2 Mos. 15, 25; 5 Mos. 13, 4; Richt. 2, 22; Ps. 66, 10; 81, 8). Endlich steht πειράζειν von Menschen, welche in böser Absicht und Voraussetzung mit Andern einen Versuch machen (Matth. 16, 1; 19, 3; 22, 35; Marc. 8, 11; 12, 15; Joh. 8, 6); daher denn ganz besonders von denjenigen Versuchen, welche der Satan (ὁ πολυμήχανος ὄφις) mit den Menschen anstellt, welche immer unter böser Voraussetzung und mit böser Absicht geschehen (Matth. 4, 1, 4; 1 Cor. 7, 5: ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς; Apoc. 2, 10, und an unserer Stelle, daher der Satan κατ᾽ ἐξοχὴν den Namen führt ὁ πειράζων s. v. a. ὁ πειραστής. Vgl. Tholuck, Auslegung der Bergpredigt p. 377. — Beiläufig kann zu ὁ πειράζων, bei dem wir an den cp. 2, 18 genannten ὁ σατανᾶς denken können, welcher als solcher dem Lichtreich des Christenthums sich feindselig entgegengestellt und seine Macht und Wirksamkeit an den Menschen, namentlich den υἱοῖς ἀπαθείας äufsert, angemerkt werden, dafs das Participium des Präsens häufig substantivisch gebraucht wird, vgl. Matth. 2, 20: οἱ ζητοῦντες, d. i. Herodes; 4, 3: ὁ πειράζων; 13, 3: ὁ σπείρων; Röm. 3, 11: ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν; 4, 4; ὁ ἐργαζόμενος; Gal. 11, 23: ὁ διώκων; Ephes. 4, 28: ὁ κλέπτων; Philipp. 1, 6: ὁ ἐναρξάμενος, d i. Gott; 1 Thess. 4, 8: ὁ ἀθετῶν. Siehe noch Lobeck ad Phrynich. p. 322, und besonders Matthiae Gr. Gr. §. 570. p. 1325 f.. — In den folgenden Worten: καὶ (μήπως) εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος, d. i. „dafs doch oder damit doch nicht irgend wie unsere Arbeit vergeblich gewesen wäre", giebt Paulus die bestimmt gefürchtete Folge kund, dafs wenn der Versucher die Christen zu Thessalonica wirklich zum Abfall vom Glauben bewogen, auch seine Mühe und Arbeit vergeblich gewesen sein könnte. Die Formel εἰς κενὸν kömmt hie und da auch bei Griechischen Schriftstellern vor, vgl. Hedylus epigr. 1, 4 (Jacobs Anthol. tom. 1. p. 23): μισῶ ζῆν εἰς κενόν. Lucian. epigr. 32 (Jacobs Anthol. tom. 3, p. 27):

Φαῦλος ἀνὴρ πίθος ἐστὶ τετρημένος, εἰς ὃν ἅπασας
ἀντλῶν τὰς χάριτας εἰς κενὸν ἐξέχεας.

Heliodor. 4, 15: ἀλλὰ μάτην ὑμῖν, ἔφη, καὶ εἰς κενὸν ἡ σπουδή; und mehr Beispiele aus Flav. Josephus bei Kypke zu Gal. 2. 2. Aehnlich sagt Theodor. Mopsuest. (p. 89 nach Fritzsche): οὐκ εἰς μάτην ποιεῖν. Im N. T. finden wir die Formel εἰς κενὸν nur bei Paulus, vgl. 2 Cor. 6, 1: εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι; Gal. 2, 2 und Philipp. 2, 16: εἰς κενὸν τρέχειν. Auch die LXX haben εἰς κενὸν für לָרִיק (gegen Rückert, der zu Gal. 2, 2 behauptet, LXX übersetze diesen Hebräischen Ausdruck nie durch εἰς κενὸν), vergl. Jes. 65, 23: οἱ ἐκλεκτοί μου οὐ κοπιάσουσιν εἰς κενὸν; für לַשָּׁוְא (Jer. 6, 29; 18, 15); für לְאַכְזָב (Mich. 1, 14). Die Formel hat im N. T. durchgängig die Bedeutung „in cassum, ins Leere hinein, d. i. vergeblich, erfolglos." Vgl. den Gebrauch von εἰς καιρὸν, εἰς κοινὸν u. dgl. m. bei Bernhardy, Griech. Syntax p. 221; und überhaupt über solche adverbielle Ausdrücke der Art und Weise Kühner Gr. Gr. 2 B. p. 279. Paulus hätte anstatt εἰς κενὸν γένηται sagen können κενὸς γένηται (vgl. cp. 2, 1), allein dieses wäre nicht so nachdrücklich und kräftig gewesen. — Ueber ὁ κόπος (Joh. 4, 38), das hier besonders von der mühevollen Arbeit am Evangelio gebraucht ist, vgl. zu cp. 1, 3. — Treffend bemerkt Olshausen zu unsern Worten: „der Gedanke, dafs die Arbeit des Apostels verloren geht, wenn die Thessalonicher abfallen, hat etwas kindlich naives. Natürlich ist darin kein geistlicher Eigennutz zu sehen, sondern der Ausdruck der Ueberzeugung, dafs die Thessalonicher auch durch die Liebe zu ihm, dem Apostel, sich werden bewegen lafsen, treu am Glauben festzuhalten." —

Cap. III, 6—8.

[6] Ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ᾽ ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν, καὶ ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς, [7] διὰ τοῦτο παρακεκλήμεθα, ἀδελφοὶ, ἐφ᾽ ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, [8] Ὅτι νῦν ζῶμεν, ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ. —

Vs. 6. Unter solchen Umständen konnte nun nichts tröstlicher für Paulus sein, als daſs Timotheus zurückgekehrt mit der Nachricht von dem festen Glauben der Thessalonicher, von ihrer treuen, sehnsüchtigen Liebe zu dem Apostel; denn auch diesen zog sein Herz ebenso sehr zu den Thessalonichern hin. Der Apostel fährt fort: ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου κ. τ. λ.. Die Partikel ἄρτι wird von den Griechen gebraucht theils von der nächsten Vergangenheit „jetzt eben, eben erst, jüngst, vor Kurzem", vgl. Plato Menon. 89. C.: ἐν τῷ ἄρτι im Gegensatze von ἐν τῷ νῦν, theils von der Gegenwart (öfter mit νῦν verbunden) „gerade jetzt, eben jetzt," oder wie unser deutsches „just." Vgl. Hartung Lehre von den Partikeln. 1 B. p. 420. An unserer Stelle steht die Partikel von der Gegenwart „gerade jetzt aber", nicht wie Flatt der Meinung war, von der nächst verfloſsenen Zeit s. v. a. πρὸ μικροῦ, und zeigt deutlich, daſs Paulus just nach der Rückkehr des Timotheus den ersten Brief geschrieben hat. Ueber die Verbindung von ἄρτι δὲ sind die Ausleger uneinig. Grotius, Pelt, Schott wollen ἄρτι in der Bedeutung: modo, nuperrime mit dem Particip ἐλθόντος verbinden, wodurch dann, wie de Wette sagt, eine leichte Anacoluthie bei Vs. 7 vermieden wird. Allein dem Zusammenhange angemeſsener scheint die Verbindung von ἄρτι δὲ mit Vs. 7, indem alsdann ein schicklicher und stärkerer Gegensatz gebildet wird. — In dem Folgenden πρὸς ἡμᾶς ἀφ ὑμῶν muſs ἡμᾶς wie ἡμῖν auf Paulus bezogen werden. Ueber ἀπὸ vgl. Winer's Gr. p. 445. Anm. — καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν. Diese Worte drücken den ersten Grund der Freude des Apostels über die Thessalonicher aus. Das Verbum εὐαγγελίζεσθαι kommt bei classischen Schriftstellern nicht leicht anders vor, als im Medium (einmal bei Cassius Dio 61, 13 das Activum) in activer Bedeutung: eine frohe Botschaft verkündigen, als Denominativum von εὐαγγέλιον, welches Wort sich in der Bedeutung „fröhliche Botschaft" bei den Griechischen Schriftstellern der besten wie der spätern Zeit nicht selten findet. Vgl. zu cp. 1, 5. Das Verbum hat bei Attikern und andern Classikern die Person, der die Botschaft gebracht wird, herrschend im Dativ, während, wenn ein Accusativ hinzugefügt ist, derselbe den Gegenstand, der verkündigt wird, bezeichnet. Nur sehr spät findet es sich bei den Griechen auch mit dem Accusativ

der Person verbunden, wie Alciphron. Epist. 3, 12: ταυτά σε οὖν εὐαγγελίζομαι; Heliodor. 2, 12, vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 269. Die LXX haben neben dem Medium öfters die active Form gesetzt εὐαγγελίζω (1 Sam. 31, 9; 2 Sam. 18, 19; 1 Regg. 1, 42). In den neutestamentlichen Schriften findet sich am häufigsten das Medium mit transitiver Bedeutung, und zwar theils mit dem Accusativ der Person verbunden (Luc. 3, 18; Apg. 8, 25, 40; 14, 15, 21; 16, 10; Gal. 1, 8; 1 Petr. 1, 12); auch mit doppeltem Accusativ (Apg. 13, 32), theils mit dem Dativ der Person (Luc. 4, 18; Röm. 1, 15; Gal. 4, 13) und dies besonders, wenn es noch den Gegenstand der Verkündigung im Accusativ bei sich hat (Luc. 1, 19; 2, 10; 4, 43; Apg. 8, 35; 17, 18; 1 Cor. 15, 1 ff.; 2 Cor. 11, 7; Gal. 1, 8; Ephes. 2, 17; 3, 8, auch an unserer Stelle). Doch kommt auch die active Form vor (Apoc. 10, 7 mit Ewald's Bemerkung; Apoc. 14, 6), und mehrmals εὐαγγελίζομαι in passiver Bedeutung (Luc. 16, 16; Gal. 1, 11; 1 Petr. 1, 25; 4, 6, Matth. 11, 5; Luc. 7, 22; bei LXX 2 Sam. 18, 31; Joel 2, 32; Hebr. 4, 2: καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι und dazu Bleek's treffliche Erörterung; Hebr. 4, 6: οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες). Schon in den Schriften des Alten Bundes ist εὐαγγελίζεσθαι mehrmals gerade in Beziehung auf die Ankündigung des grofsen Heiles gesetzt, welches Gott der Herr seinem bedrängten und geprüften Volke bestimmt hatte, und welches demselben in der Erscheinung des Erlösers und dem von ihm zu gründenden Reiche zu Theil werden sollte (Jes. 60, 6; 61, 1; 40, 9; 52, 7). Davon ist ausgegangen der Gebrauch des Wortes im N. T., das als Vollendung der göttlichen Offenbarung in Erfüllung der Heilsverheifsungen stand, wo εὐαγγελίζεσθαι der constante characteristische Ausdruck der Kunde von dieser Erfüllung wurde, die angemefsenste Bezeichnung der göttlichen Heilslehre nach ihrer Neuheit, Erfreulichkeit, und geschichtlichen von menschlicher Erfindung unabhängigen Zuverläfsigkeit, Unmittelbarkeit ihres Inhalts und der Einfalt ihrer Form. — An unserer Stelle ist der Ausdruck εὐαγγελίζεσθαι vortrefflich gewählt; die Kunden von dem trefflichen Glaubensstande der Thessalonicher war dem Apostel gleichsam ein Evangelium, das ihm Timotheus gebracht hatte. Paulus konnte durch keinen Ausdruck schöner, lebendiger und anschaulicher darstellen, wie wohlthätig, tröstend,

und erquickend die durch Timotheus erhaltenen Nachrichten auf ihn eingewirkt hatten, als dadurch, daſs er diese als eine frohe ihn beseligende Botschaft den Thessalonichern kund thut. — Die folgenden Worte τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην geben den Gegenstand der Verkündigung an. Ueber die Bedeutung dieser beiden gewichtigen Begriffe, worin sich das ganze wahrhafte Leben der Christen abspiegelt, vgl. zu cp. 1, 3. Siehe auch Theodoret.: δηλοῖ ἡ μὲν πίστις τῆς εὐσεβείας τὸ βέβαιον· ἡ δὲ ἀγάπη τὴν πρακτικὴν ἀρετήν· ἡ δὲ τοῦ διδασκάλου μνήμη καὶ ὁ περὶ αὐτὸν πόθος μαρτυρεῖ τῇ περὶ τὴν διδασκαλίαν στοργῇ. Nach Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs p. 252 Anm. soll πίστις an unserer Stelle wie Gal. 5, 6; 2 Timoth. 1, 13 (vgl. 1 Timoth. 1, 14), Ephes. 3, 17, 18 in dem umfassenderen Sinne stehen, wo die ἐλπὶς mit eingeschloſsen ist und so allein mit der ἀγάπη verbunden wird. Mir will diese Beziehung unnöthig scheinen. Der Glaube erscheint häufig bei Paulus als dem Glaubenshelden, als Gipfelpunkt des christlichen Lebens und kann es auch mit gutem Rechte. Der Glaube muſs aber in der Liebe thätig, die Liebe in dem Glauben begründet sein, sonst ist der Glaube todt und unfruchtbar, die Liebe hohl und nichtig; in dem Vereinigtsein beider macht jedoch der Glaube den wahren Inhalt der Liebe, die Liebe das lebendige wirkliche Dasein des Glaubens aus (2 Thess. 1, 3). Dieser in der Liebe wirkliche Glaube und hiermit gleichsehr die in dem Glauben wahre Liebe bildet das wahre Wesen in Christo. Indem also die Christen zu Thessalonica kräftiges Zeugniſs von ihrem Glauben und ihrer Liebe abgelegt, waren sie geblieben in Gemeinschaft mit dem, welcher ihnen von dem groſsen Apostel als der Fels des Heils verkündigt war. — Aber nicht bloſs die Kunde von dem Stande des Glaubens und der Liebe seiner Leser erfüllte den Apostel mit inniger Freude, sondern auch die Nachricht, daſs die Thessalonicher ihn in gutem Andenken behalten und groſse Sehnsucht nach ihm hätten. Paulus giebt somit den andern Grund an, indem er fortfährt: καὶ ὅτε ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς. Die Formel ἔχειν μνείαν τινὸς kömmt, wenn auch seltner als μνείαν ποιεῖσθαί τινος, vgl. zu cp. 1, 2, auch bei den Classikern vor, vgl. Soph. Electr. 385 (nach Wunder) βίου δὲ τοῦ παρόντος οὐ μνείαν ἔχεις, d. i. μέμνησαι. Eurip. Med. 328: ὦ πατρίς, ὥς σου

κάρτα νῦν μνείαν ἔχω. Die Phrase bedeutet sich an Jemand erinnern, Jemandes gedenken." Grotius will μνείαν ἔχετε ἀγαθὴν de honorifica mentione verstehen. Nach der Ansicht von Schott kann recordatio s. memoria alicujus praedicari ἀγαθή, vel ea de causa, quod benevola est (1 Petr. 2, 18), vel quod laetitiam summam ei parat, cujus memoriam fidam et benevolam aliquis recolit, ut ἐλπὶς ἀγαθή (2 Thess. 2, 16). Hier erläutert der Apostel selbst in den folgenden Worten, in welchem Sinne er der Thessalonicher μνείαν eine ἀγαθὴν genannt hat, nämlich: πάντοτε ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν. πάντοτε könnte mit μνείαν ἔχετε ἀγαθὴν verbunden werden, paſsender und contextmäſsiger ziehen wir es zu ἐπιποθοῦντες, indem sich eben in der fortwährenden Sehnsucht das gute Andenken ihrer Lehrer kund gab. — Das Verbum ἐπιποθεῖν findet sich nicht sehr oft bei Griechischen Schriftstellern, vgl. Herod. 5, 93: ἦ μὲν Κορινθίους μάλιστα πάντων ἐπιποθήσειν Πεισιστρατίδας. Plato Protag. 329 D.: τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἔτι ἐπιποθῶ. Plato legg. p. 885. E.; Lucian Dial. Deor. 4, 3: θάρσει μόνον καὶ φαιδρὸς ἴσθι καὶ μηδὲν ἐπιπόθει τῶν κάτω, vgl. Pollux 5, 165. Häufiger erscheint das Wort im A. und N. T. sowohl mit dem Accusativ der Person (Philipp. 1, 8; 2, 26; 2 Cor. 9, 14) als auch mit dem Infinitiv (2 Cor. 5, 2; 2 Timoth. 1, 4) nebst seinen Derivaten ἡ ἐπιποθία Röm. 15, 23, ἡ ἐπιπόθησις (Aquila) Ezech. 23, 11; 2 Cor. 7, 7; τὸ ἐπιπόθημα (Aquila) Ps. 139, 9, und ἐπιπόθητος Philipp. 4, 1. Nach der bekannten allgemeinen Regel, daſs ἐπὶ in compositis entweder seine characteristischen Bedeutnngen behält oder verstärkt, müſste ἐπιποθεῖν heiſsen „dazu wünschen, verlangen, sich sehnen (praeterea cupere), oder, wie man gewöhnlich will, „sich heftig sehnen'' (ardenter cupere). Aber jene Bedeutung „praeterea cupere" paſst an keiner Stelle, wo ἐπιποθεῖν gelesen wird; auch haben die Griechen, um diesen Begriff (praeterea cupere) auszudrücken, bald προσποθεῖν (Plato Charmid. p. 174. A.) bald ἔτι ποθεῖν (Aristoph. Vesp. 818: ἓν ἔτι ποθῶ), bald ἔτι ἐπιποθεῖν (Plato Protag. 329 D) gesagt. Demnach bleibt übrig, die zweite Bedeutung von ἐπιποθεῖν „ardenter cupere" in Erwägung zu ziehen. Diese paſst trefflich an unserer Stelle: „indem ihr euch heftig sehnt, mich zu sehen", wie auch Röm. 1, 11: ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς (2 Timoth. 1, 4) und ist von Zeune ad Viger. p. 629, Wahl und Bretschneider als die allein

richtige angenommen. Indefs wir halten auch diese Bedeutung nicht für die ganz richtige, sondern stimmen Fritzsche ad Rom. 1, 11 bei, welcher durch treffende Gründe *) dargethan hat, dafs ἐπιποθεῖν vom Simplex ποθεῖν hinsichtlich der Bedeutung sich in Nichts unterscheidet. Der Unterschied beider Verba beruht nur in der verschiedenen Auffafsung der Construction derselben. ποθεῖν nämlich mit dem Accusativ der Person oder Sache bezeichnet „desiderio s. amore aliquem (aliquid) amplecti, ἐπιποθεῖν τι oder ἐπιποθεῖν mit nachfolgendem Infinitiv bedeutet s. v. a. πόθον ἔχειν ἐπί τι „desiderium ferri in aliquid versum, d. i. desiderare aliquid." (Vgl. LXX Ps. 42, 1: ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων). ἐπιποθεῖν τινα heifst dasselbe was πόθον ἔχειν ἐπί τινα, d. h. aut amorem (Philipp. 1, 8) aut desiderium (Philipp. 2, 26) in aliquem versum gerere (aliquem amare, desiderio alicujus teneri). Vgl. Winer's Gr. p.

*) „Primum enim quum sit ὁ πόθος (animi desiderium) multo fortius, quam ὁ θυμὸς (animi impetus, inclinatio) voc., in prompta est, si praepositio ἐπὶ in v. ἐπιποθέω vim v. simplicis ποθέω intendat, fieri non posse, quin ἐπιποθεῖν fortissimum sit verbum, ingens desiderium denotans, et quod raro locum habere potuerit. At saepe legitur apud ss. quidem scriptores. Deinde si ποθεῖν verbo ἐπιποθεῖν gravitate utique superaretur, nonne mirum esset, quod quum ἐπιποθεῖν cum v. derivatis saepe in N. T. legatur, ποθεῖν cum v. derivatis ne semel quidem ibi invenitur? Tum illud animum advertit, quod quamquam impensae cupiditatis notio in pleraque loca, ubi est ἐπιποθέω, cadit, nonnulla tamen sunt, quae illam non recipiant, v. c. Phil. 1, 8: — ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χρ. — me vos omnes Christi amore amplecti. Hic enim magni et singularis amoris cogitatio adjectis v. ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χρ. exprimitur. Adde Sirac. 25, 21: — γυναῖκα ἐν κάλλει μὴ ἐπιποθήσῃς. Etiam Luc. D. D. 4, 3, v. ποθεῖν et ἐπιποθεῖν promiscue ponuntur, ubi Juppiter Ganymedem, qui (4, 2) ἐπόθει τὸν πατέρα, admonens θάῤῥει μόνον, inquit, καὶ φαιδρὸς ἴσθι καὶ μηδὲν ἐπιπόθει τῶν κάτω. Postremo quum Graeci valde desideratum dixerint περιπόθητον, consentaneum videtur, iis valde desiderare valuisse περιποθεῖν, non ἐπιποθεῖν. His ductus argumentis ἐπιποθεῖν a ποθεῖν non sensu distare arbitror, sed eo tantummodo, quod utriusque v. structura mente aliter conciperetur." —

233. — καθάπερ καὶ ἡμεῖς sc. ἰδεῖν ἐπιποθοῦμεν. Die Partikel καθάπερ, eine ächt griechische Form, findet sich im N. T. aufser Hebr. 4, 2; 5, 4 nur öfter in den Briefen des Paulus. καθάπερ καὶ, d. i. sicuti etiam, wie denn auch (Vs. 12; 4, 15; Röm. 4, 6; 2 Cor. 1, 14; Hebr. 4, 2; 5, 4). Die genaue Erklärung dieser Partikel wird durch die Untersuchung über γὲ und πὲρ gewonnen, wonach das πὲρ „die Uebereinstimmung in der ganzen Ausdehnung" bezeichnet. Vgl. Hartung. Lehre von den Partikeln. 1 B. p. 340 ff.. —

Vs. 7. Bei so tröstlichen Nachrichten von dem unerschütterlichen Glauben der Thessalonicher war ihretwegen jede Unruhe bei den gemeinschaftlich zu tragenden Leiden aus dem Herzen des Apostels verschwunden; alle Noth und Bedrängnifs der Christen konnte ihn jetzt nicht nicht mehr abhalten, sich zu freuen und Gott zu danken. Die Worte heifsen in der Recepta: διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν — ἐφ' ὑμῖν κ. τ. λ. Der Uebergang wird durch die Partikel διὰ τοῦτο vermittelt, die auf das Zweifache Vs. 6 Gesagte zurückweist. Wie schon Vs. 6 bemerkt wurde, gehört ἄρτι δὲ zu Vs. 7, ist nur mit Nachdruck vorausgesetzt. Will man ἄρτι δὲ zu ἐλθόντος ziehen, so ist διὰ τοῦτο überflüfsig und dient zur Verknüpfung des Nachsatzes mit dem etwas entfernt stehenden Vordersatze, wie auch die Griechen nach den Participien ein οὕτω oder ähnliches einzuschieben pflegen vgl. Kühner's Gr. Gr. 2 B. § 66. Anm. 3 (de Wette). Nehmen wir hiegegen ἄρτι zum Nachsatze, so ist mit διὰ τοῦτο nicht, wie de Wette meint, der gleiche Fall, sondern wir haben zu übersetzen: „gerade jetzt aber, wo Timotheus zurückgekehrt ist zu uns von euch und uns die frohe Botschaft von eurem Glauben und eurer Liebe gebracht hat und dafs ihr uns im guten Andenken habt und euch immerfort sehnt uns zu sehen, wie auch wir euch, (gerade jetzt) sind wir defshalb aufgerichtet, getröstet" u. s. w.. Anstatt παρεκλήθημεν lesen Codd. A. 23, 57 παρακεκλήμεθα. Wir tragen kein Bedenken, diese Lesart der Recepta vorzuziehen, theils weil dazu ἄρτι in der angegebenen Bedeutung befser pafst, theils weil das Perfectum vermöge seiner Grundbedeutung zur Bezeichnung des in der Gegenwart, wo die Handlung vollendet ist, noch Fortbestehenden und in seinen Wirkungen und Folgen sich Aeufsernden gebraucht wird, und defshalb hier tref-

fend erscheint. Gerade jezt, sagt Paulus, bin ich getröstet, und dieser Trost, welchen ich durch Timotheus erhalten, ist kein momentaner, was der Aorist ausdrücken würde, sondern hat eine nachhaltige Wirkung. Vgl. über den Unterschied des Perfects und Aorists in Hinsicht der Bedeutung Kühner ad Xenoph. Memor. 3, 1, 4 p. 275; Rost's Gr. Gr. p. 575 und 577, und Winer's Gr. p. 315 und 319. — παρακαλεῖν kann hier natürlich nur „von Tröstung, geistiger Aufrichtung" verstanden werden (Apg. 20, 12; 28, 14; 2 Cor. 7, 6; 7, 13). Chrysostomus erläutert παρεκλήθημεν· ὑμεῖς ἡμᾶς ἐστερεώσατε. — ἐφ' ὑμῖν „eurethalben." ἐπὶ mit dem Dativ bei den Verbis der Affecte zur Angabe des Grundes. So γελᾶν, μέγα φρονεῖν, μαίνεσθαι, ἀγανακτεῖν, καυχᾶσθαι ἐπί τινι, vgl. Winer Gr. p. 469. Pelt findet ἐφ' ὑμῖν durch das folgende διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως (d. i. durch die Nachricht von eurem Glauben) überflüſsig gemacht, aber mit Unrecht, da ja letztere Worte das Mittel der Tröstung enthalten, wodurch die gehobene Sorge des Apostels um die Thessalonicher näher bestimmt wird. Paulus war ja wegen des Glaubens der Thessalonicher besonders bekümmert gewesen. — Die folgenden Worte schildern uns den subjectiven Zustand, in welchem der Apostel sich befand, als er vom Timotheus den Trost empfing; sie lauten in der Recepta: ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ ἡμῶν. Nach den besten Handschriften ABDEFG, 37, und Vulgata (in omni necessitate et tribulatione) muſs mit Lachmann und Tischendorf gelesen werden ἀνάγκῃ καὶ θλίψει. Die Präposition ἐπὶ mit dem Dativ ist einfach in, vgl. Matthiae Gr. Gr. 2 B. § 585 p. 1369. Die sämmtlichen Leiden sind als ein Ganzes betrachtet, daher ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει, d. i. in unserer ganzen Noth und Angst. Ebenso 2 Cor. 1, 4: ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει, d. i. „über unsere ganze Drangsal," dagegen daselbst nachher ἐν πάσῃ θλίψει „in jeder Drangsal." — ἀνάγκη nach dem vorletzten Vorschlag des Etymol. Magn. s. v.: ἀνάγκη ... ἢ ἀγκὰς, ἄγκη καὶ ἀνάγκη, ἐπεὶ τὸ ταῖς ἀγκάλαις κρατούμενον κατὰ δύναμιν ἀφυκτότερον κρατεῖται. Die Griechische Sprache wählte also zum Symbol des Zwanges das Bild des Umarmens, wie die Lateinische das Bild des Bindens. Vgl. Doederlein, Lateinische Synonyme, 3 B. p. 175. Weil nun aller Zwang unangenehm ist, so wird ἀνάγκη (besonders bei Dichtern) sehr oft für Leiden, Mühsal, Noth, Be-

drängniss gebraucht. Vgl. die Erläuterung bei Wesseling ad Diodor. Sicul. 3, 14 p. 183, und 4, 44 p, 287; Jacobs ad Anthol. Graec. tom. 9 p. 377; Wunder ad Soph. Trachin. 823 p. 148: ἀνάγκη vim omnem significat, quae evitari non potest. Das Substantivum entspricht genau dem Latein. necessitudo im Unterschiede von necessitas, indem diese die Noth als Concretum gedacht bezeichnet, jene ein dringendes und drängendes Verhältniſs, einen Zustand als Abstractum und Concretum, als Prädicat der Lage, in der sich Jemand befindet. Vgl. Herzog zu Sallust. de conjurat. Catilin. cp. 17, 2. ἀνάγκη in der angegebenen Bedeutung nach Luc. 21, 23; 1 Cor. 7, 26; 2 Cor. 6, 4; 12, 10; Tobias 3, 6; Epist. Jerem. 34. — Die θλῖψις kann in dieser Verbindung keine von Auſsen herkommende, sondern nur eine innere sein, also Angst, Beängstigung, Bekümmerniſs, Betrübniſs (vgl. zu cp. 1, 6; 2 Cor. 2, 4). Unrichtig erscheint daher die Ansicht derer, welche beide Begriffe von den äuſsern Bedrängniſsen verstehen, die den Apostel damals betroffen haben sollen, wie auch Schott's Behauptung, wonach ἀνάγκη hier bedeute „vel morbum vel angustias rerum domesticarum manuumque laborem durum." Nach Grotius Vorgang haben einige Ausleger die Worte so umstellen wollen: ἐφ᾽ ὑμῖν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει καὶ ἀνάγκῃ ὑμῶν, allein diese Wortstellung ist matt und ganz unpaulinisch, denn διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, wodurch allerdings ἐφ᾽ ὑμῖν näher erläutert wird, sind offenbar absichtlich vom Apostel mit groſsem Nachdrucke ans Ende gesetzt.

Die tröstlichen Beruhigungen in Betreff des Glaubens seiner Leser haben bewirkt, fährt Paulus fort, ὅτι νῦν ζῶμεν κ. τ. λ.. Hic clarius adhuc patet, ut se ipsum prope oblitus fuerit Paulus Thessalonicensium causa, vel saltem posthabito sui respectu primam ac potissimam suam cogitationem ad ipsos adjecerit. Quamquam non tam hominum studio id fecit quam gloriae Domini. Sic enim in sancto pectore fervebat Dei et Christi zelus, ut reliquas omnes curas quodammodo absumeret. Vivimus, inquit, hoc est recte valemus, si vos in Domino perseveratis." Calvin. Gut auch Theodoret: τὴν γὰρ ὑμετέραν βεβαίωσιν ζωὴν ἡμετέραν ὑπολαμβάνομεν. Das Leben steht zunächst dem Tode entgegen. Offenbar erscheint νῦν ζῶμεν im Gegensatze zu dem als θάνατος gedachten ἀνάγκη καὶ θλῖψις. Paulus betrachtet die be-

ständige Angst und Betrübnifs, in denen er sich bewegen mufste, also überhaupt sein bekümmertes Leben als ein fortgehendes Sterben. Und mit Recht, denn ein elendes Leben ist nach biblischer Anschauung kein Leben zu nennen, es ist nur eine Form des Todes. So spricht auch der Sänger, von dem in der Gegenwart das Leben (Heil) geschwunden war, Ps. 63, 4:

„Denn befser ist deine Gnade (die ich besitze) als Leben, (defsen ich entbehre)."

Die Partikel νῦν darf nicht für bedeutungslos angesehen werden; der Apostel bedient sich derselben, um das ζῶμεν als ein Gegenwärtiges nach der erhaltenen Nachricht besonders hervorzuheben. Unter Leben versteht hier Paulus das Bewustsein des vollen ungetrübten Lebens, wie es in dem ist, der ganz sich erheitert hat; es ist nicht das äufsere, sondern das innere Leben, wovon er redet. Vgl. Rückert zu Röm. 10, 5: „ζῆν bedeutete in jeder Zeit das, was man in derselben als das höchste Glück und als die Folgen der bei Gott erlangten δικαιοσύνη betrachtete, war also beschränkteren Inhalts im Pentateuch, weiteren in späteren Zeiten und Büchern, und wurde von Paulus wahrscheinlich als Bezeichnung ewigen Heils nicht minder als zeitlicher Beglückung oder Segnung von Seiten Gottes aufgefafst." Falsch erklärt Flatt „vor Freude aufleben." Die in der Regel zu d. Stelle citirten Belege aus Classikern, als Horat. Epist. 1, 10, 8: vivo et regno i. e. vita vere vitali fruor et rex mihi videor efse (vgl. Forbiger ad Virgil. Eclog. 8, 58; Wunder ad Soph. Oed Tyr. 45) lafsen sich wegen ihrer sehr sinnlichen Bezeichnung nicht wohl in Vergleich bringen. — Die folgenden Worte lauten in der Recepta: ἐὰν ὑμεῖς στήκητε ἐν κυρίῳ, d. h. wenn ihr festen Stand haltet in dem Herrn. ἐὰν setzt hier einen Fall, dessen Realisation erst die Erfahrung weiter ergeben mufs, als Bedingung. Vgl. G. Hermann ad Viger. p. 834. Es wird also das vom Timotheus Berichtete wieder problematisch gemacht, weil ja der Glaube der Thessalonicher noch unvollkommen war (Vs. 10). Nach Schott hat Paulus ἐὰν gebraucht „quo luculentius summum erga Thessalonicenses amorem hoc argumento testaretur, ab illorum statu vere Christiano suam ipsius pendere vitae felicitatere", aber gut hat dagegen de Wette eingewandt, dafs, wenn der Apostel die Abhängigkeit seines ζῆν von der

Standhaftigkeit der Thessalonicher hätte bezeichnen wollen, er weit eher ἐπεὶ oder eine ähnliche Partikel gesetzt haben würde. Anstatt στήκητε lesen die sehr guten Handschriften A. G. 37, 46, 55, 74 στήκετε. Unser Apostel construirt sonst ἐὰν regelmäſsig mit dem Conjunctiv. Diese Construction ist überhaupt herrschend in den Schriften des N. T.. Bruder, Ταμιεῖον, notirt als Ausnahmen, aber meist in der varia lectio nur folgende Stellen: Luc. 6, 34, wo handschriftlich δανείζετε; 11, 12, wo handschriftl. αἰτήσει; 19, 14, wo handschr. σιωπήσουσιν; Joh. 8, 36, wo handsch. ἐλευθερώσει; 8, 54, wo h. δοξάσω; Röm. 14, 8, wo handschriftlich zwei Mal ἀποθνήσκομεν; 2 Cor. 8, 12, wo h. ἔχει; Gal. 1, 8, wo h. εὐαγγελίζεται, und 1 Joh. 5, 15, wo ἐὰν οἴδαμεν sicher ist. Unter diesen Stellen haben wir Luc. 11, 12; 19, 40; Joh. 8, 38, 54 das Futurum, welches sich zur conjunctiven Bedeutung hinneigt. Von den Grammatikern wird allgemein bemerkt, daſs die Schriftsteller der κοινὴ nicht selten ἐὰν mit dem Indicativ gebraucht haben. Vgl. Matthiae Gr. Gr. 2 B. § 525 Anm. d. p. 1212; Kühner's Gr. Gr. 2 B. § 818. 1. Anm. 1.; Lipsius de modorum usu in N. T. p. 31 599.. Demnach ist leicht möglich, daſs man die Unregelmäsſigkeit στήκετε durch στήκητε corrigirte, aber eben so gut kann die später herrschende Unregelmäſsigkeit durch Abschreiber in den Text gekommen sein. Da nun sonst bei unserm Apostel (wie auch bei Johannes vgl. Lücke zu cp. 8, 54) der Conjunctiv nach ἐὰν sicher ist, so sind Rückert, Meyer, Fritzsche ad Rom. 14, 8 der Meinung, man müſse überall den Conjunctiv festhalten. Allein ich kann dieser Behauptung nicht beistimmen. Denn wollen wir auch annehmen, daſs an allen oben genannten Stellen die Form leicht verschrieben sein könnte (was wir indeſs Röm. 14, 8, wo die besten Codd. ADFG u. a. m. lesen ἐὰν ἀποθνήσκομεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν, kaum anzunehmen im Stande sind, so hat doch Klotz, Adnotatt. ad Devarii libr. de Graecae linguae particulis, sect. II. p. 471, aus guten Schriftstellern Beispiele nachgewiesen, auf welche jene Annahme keine Anwendung finden darf. Vgl. Winer's Gr. p. 341. Deſshalb halte ich dafür, daſs wir στήκετε als von Paulus herrührend im Texte laſsen. — στήκειν ist nach Buttmann's Ausführl. Gr. Gr. 2 B. p. 21 eine in der spätern verdorbenen Griechischen Sprache aus dem als Präsens gebrauch-

ten Perfect ἕστηκα hervorgegangene und im N. T. nicht seltene neue Verbalform, von der sich in den neutestamentlichen Schriften vorfindet στήκει (Röm. 14, 4); στήκητε und στήκετε. Die Bedeutung „stehen, feststehen", so dafs der Begriff des standhaften Beharrens eingeschlofsen wird, (im Gegensatze zu πίπτειν Röm. 14, 4) fällt in die Augen „στήκειν verbum athletarum gradum servantium a quibus sumpta translatio." Beza. Im N. T. wird das Verbum gewöhnlich in der Verbindung mit ἐν und dem Dativ der Person oder Sache gelesen (1 Cor. 16, 13; Philipp. 1, 17; 4, 1). Nach Grotius und Olshausen liegt in ἐὰν στήκετε ausser dem Gegenwärtigen auch das Zukünftige angedeutet: wenn ihr steht und stehen bleibt. — ἐν κυρίῳ. Christus soll das Element sein, in welchem sie Stand halten sollen, darin zu leben und zu weben. Vgl. Philipp. 4, 1, und meine Bemerkung zu cp. 4, 1. Anstatt στήκειν ἐν κυρίῳ lesen wir 1 Joh. 2, 6 μένειν ἐν κυρίῳ, wozu Lücke gar trefflich bemerkt: die heilige Gemeinschaft des Christen mit Gott hat nicht nur, indem sie durch den Glauben entsteht, in Christo ihren objektiven Grund und Ursprung, sondern sie hat auch in ihrem Bestande als sittliche Lebensordnung in Christo, dem Heiligen, ihr nothwendiges ewiges Muster." Einen schönen Commentar zu unserer Stelle liefert 1 Cor. 16, 13, wo der Apostel die Corinther mit den Worten ermahnt: γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν τῇ πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε, und dazu die schöne Erörterung von Rückert p. 430. —

Cap. III, 9—10.

9 *Τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ, ᾗ χαίρομεν δι' ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν,*
10 *νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν.* —

Vs. 9. Die Freude, welche Paulus über die Thessalonicher hat, ist eine Freude vor Gott im unabläfsigen Gebete, wie er gleich im Anfang des Briefes gesagt; aber dafs er Gott so freudig danken kann, das bewegt ihn wieder zu neuer und so grosser Dankbarkeit, dafs er sich unvermögend fühlt, sie, wie er wünscht, zu äufsern. *Τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀντα-*

ποδοῦναι κ. τ. λ.. Die Partikel γὰρ ist nicht bloſse Uebergangspartikel, wie Pelt will, sondern verknüpft Vs. 9 eng mit dem Vorhergehenden, indem es namentlich das ὅτι νῦν ζῶμεν bestätigt. Als Quelle des Lebens betrachtet Paulus die erhaltene Kunde mit Recht, denn es konnte ihm nichts lieberes und Wohlthuenderes begegnen. Gut daher Chrysostomus: οὐχὶ ζωῆς, φησιν, αἴτιον ἡμῖν γεγένησθε μόνον, ἀλλὰ καὶ εὐφροσύνης πολλῆς καὶ τοσαύτης ὡς μηδὲ εὐχαριστῆσαι δύνασθαι τῷ θεῷ κατ' ἀξίαν· τὸ ἡμῶν κατόρθωμα δῶρον εἶναι τοῦ θεοῦ ἡγούμεθα. — τίνα εὐχαριστίαν κ. τ. λ.. Diese Worte sind nicht gerade für πῶς δυνάμεθα εὐχαριστεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ gesetzt, sondern Paulus, wie er das Anerkenntniſs und in ihm das Vertrauen zum Wohlthäter, auch den Willen hat, wo sich für ihn Gelegenheit darbietet, dem Wohlthäter seine Dankbarkeit durch die That zu beweisen, fühlt sich gleichsam in Verlegenheit (τίνα), sodaſs er glaubt, Gott nicht genug dankbar sein zu können für die ihm erwiesene unendliche Freude über den wahrhaft christlichen Zustand der Thessalonicher. Vgl. Calvin: „non contentus simplici affirmatione, quam ingens sit gaudii sui magnitudo exprimit, dum se ipsum interrogat, quales possit agere gratias Deo, sic enim loquendo nullam se invenire gratiarum actionem testatur, quae ad aequandum gaudium sufficiat." Des Apostels Worte erinnern an Ps. 116, 12, wo der Sänger ausruft:

„Wie soll ich vergelten dem Jahve
Alle seine Gaben an mich?"

ohne daſs wir sie an unserer Stelle gerade als dorther entlehnt zu betrachten hätten. Das Nomen εὐχαριστία (über εὐχαριστεῖν vgl. zu cp. 1, 2) findet sich bei Paulus sehr oft; es ist dem Apostel sonst die characteristische Bezeichnung des christlichen Zustandes. Nur Dank soll der Christ sein. Qui enim agnoscimus, ex quantis malis in quanta bona Dei dignatione translati sumus, nihil certe sonare aliud quam gratiarum actionem h. e. quibus effusam super nos Dei bonitatem praedicemus aliisque commendemus addecet. Bucer. Freude, Gebet, Dank soll den Christen erinnern und bei allem begleiten, vgl. cp. 5, 17, 18; Ephes. 5, 4 und dazu Harleſs. — ἀνταποδίδωμι „dagegen wiedergeben" erscheint schon bei Herodot (1, 18: οὗτοι δὲ τὸ ὅμοιον ἀνταποδιδόντες ἐτιμώρεον, d. i. indem sie Gleiches mit Gleichem wiedervergalten) und häufig bei Plato (Plat. Parmenid. 128. C.;

Tim. 20, C.). Im N. T. wird es mit Ausnahme von Luc. 14, 14 und Hebr. 10, 30 nur bei Paulus gelesen und zwar in utramque partem: „Dank dagegen wiedergeben für empfangene Wohlthaten" (so hier und Röm. 11, 35); wiedervergelten für empfangenes Leiden (2 Thess. 1, 6; Röm. 11, 19). Apoc. 4, 9 finden wir einfacher εὐχαριστίαν διδόναι τῷ θεῷ. Die Dankbarkeit ist nach de Wette, christliche Sittenlehre. 3 B. § 467, die natürliche Erwiederung der Wohlthätigkeit und entspricht auf dem Gebiete der freien Liebe der Idee der Vergeltung, daher Sirach 30, 6: χάριν ἀνταποδιδόναι. — Statt περὶ ὑμῶν könnte auch ὑπὲρ ὑμῶν stehen, da εὐχαριστεῖν sowohl mit ὑπὲρ (Matth. 5, 44; Luc. 6, 28), als mit περὶ verbunden wird (Coloss. 4, 3; Apg. 8, 15; Hebr. 13, 18). — ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ᾗ χαίρομεν. ἐπὶ deutet hier wie überhaupt bei den Begriffen der Gefühle und verwandten Aeufserungen die ethische Basis an, daher „über, ob, wegen." Vgl. Krüger's Griech. Sprachl. § 68, 41, 6 p. 336. Schott erklärt πάσῃ τῇ χαρᾷ durch „summa laetitia." Allein πᾶς ist nie (auch mit dem Artikel nicht) so viel als summus; es bezeichnet nie die Intension, sondern nur die Extension, nicht die Kraft, sondern nur die Häufigkeit, und ist gleich unserm: jeder, jede, jedes, alles nur mögliche (Coloss. 2, 10: πᾶσα ἀρχή); mit dem Artikel ist πᾶς unser ganz, gesammt. Paulus hat ohne Zweifel durch πάσῃ τῇ bezeichnen wollen, dafs seine Freude eine in aller Hinsicht vollkommene sei. — χαρᾷ ᾗ χαίρομεν anstatt ἣν χαίρομεν. Ueber die bekannte Ausdrucksweise, wo der Casus des Relativs von dem vorhergehenden Hauptnomen, auf das es sich bezieht, attrahirt worden, statt dem Verbum seines Satzes nach den Regeln der Rection zu folgen, vgl. Joh. 2, 22: ἐπίστευσαν τῷ λόγῳ ᾧ (statt ὃν) εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, und besonders Winer's Gr. p. 605. Olshausen vergleicht Joh. 3, 29: ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρᾷ χαίρει, wo χαρᾷ χαίρει ähnlich steht, wie Luc. 22, 15: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα, und Jes. 66, 10: χάρητε ἅμα αὐτῇ χαρᾷ πάντες ὅσοι πενθεῖτε ἐπ' αὐτῇ. Vgl. David Schulz, die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl p. 249. Beide Formeln χαρᾷ χαίρειν und χαρὰν χαίρειν sind Intensivformeln, von denen die letztere dem Hebräischen und Griechischen gemeinschaftlich ist. Vgl. שָׂמַח שִׂמְחָה (1 Chron. 29, 9) und dazu

Ewald's Lehrbuch der hebräischen Sprache §. 281. a. p. 521; für das Griechische Winer's Gr. p. 257. Im Allgemeinen dient diese Art der Construction dazu, den Begriff des Verbums durch das Nomen desselben Stammes zu erweitern oder näher zu bestimmen, weſshalb in der Regel das Substantivum noch eine adjectivische Bestimmung hat (Matth. 2, 10: ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα und dazu Wilke, Neutestamentliche Rhetorik p. 380). Die objective Accusativconstruction, auch bei Intransitivis, drückt das Product der Handlung aus, die Dativconstruction dagegen vertritt ganz die Stelle der subjectiven Adverbialconstruction, indem der verbale Sinn in seinem concreten substantivischen Begriffe schärfer ausgeprägt wird. Die letztere ist daher noch geeigneter, die subjective Handlung zu intendiren, als die erstere. Vgl. Lücke zu Joh. 3, 29. — δι' ὑμᾶς i. e. propter vos, euretwegen. χαίρειν διὰ statt mit ἐπὶ c. dat. (1 Cor. 13, 6; 16, 7; 2 Cor. 7, 13, oder ἐν Philipp. 1, 18; Coloss. 1, 24) ist ungewöhnliche Verbindung, indeſs auch Joh. 3, 29: ὁ δὲ φίλος χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. Vgl. θαυμάζειν διὰ (Marc. 6, 6, Joh. 7, 21), wo διὰ die Ursache des Staunens bezeichnet, während ἐπὶ den Gegenstand markirt. Vgl. Lücke zu Joh. l. c. 2 B. p. 206, und besonders Fritzsche ad Marc. p. 205 f.. — Die groſse Freude, welche der Apostel der Thessalonicher wegen hat, wird durch die folgenden Worte ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν characterisirt als eine heilige, vor Gottes Augen stattfindende. Vgl. Calvin: gaudere se coram Deo dicit pro eo quod est vere et absque simulatione ulla; und J. D. Michaelis: eine Freude vor Gott ist die Freude, welche Gott siehet und die allein vor seinen Augen offenbar ist. Dem Apostel ist alle Freude eine durch den lebendigen Gedanken an Gott wahrhaft verklärte. — Das zu τοῦ θεοῦ mit Nachdruck hinzugefügte ἡμῶν ist aufzufaſsen als Ausdruck des herzlichen nnd innigen Verhältniſses, das Paulus zwischen sich, seinen christlichen Mitbrüdern in Thessalonica und seinem himmlischen Gotte obwaltend denkt. Uebrigens gehören die Worte ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν nicht zu χαρᾷ (Koppe, Pelt), auch sind sie nicht an den Anfang von Vs. 10 zu stellen, wie die Peschito gethan, sondern zu verbinden mit χαίρομεν, wie schon der Scholiast bei Matthaei angedeutet: τοῦ θεοῦ ὡς τούτου ταύτην ἡμῖν χαρισαμένου. —

Vs. 10. Je gröfser aber die Freude, desto lebhafter und inniger der Wunsch des Apostels, die Christen in Thessalonica zu sehen und ihr Glaubensleben zu vollenden. Vgl. Röm. 1, 10 ff.: πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος, εἴπως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι κ. τ. λ., wozu Tholuck bemerkt: die Liebe, welche den Apostel antreibt, jene Reise zu wünschen, ist nicht eine weichliche, sie hat einen sittlichen Endzweck, er wünscht die Gemeinde zu fördern — νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι κ. τ, λ.. Ueber νυκτὸς καὶ ἡμέρας s. v. a. διαπαντὸς vgl. zu cp. 2, 9. — δεόμενοι kann nur verbunden werden mit dem vorhergehenden χαίρομεν δι' ὑμᾶς; falsch ist die Ansicht derer, welche das Participium elliptisch gesagt auffafsen für δεόμεθα und ἐσμὲν ergänzen. δεῖσθαι steht hier absolut (wie Luc. 21, 36; 22, 32; Apg. 4, 31), während sonst δεόμενος τοῦ θεοῦ (Apg. 10, 2), oder auch δεήθητε πρὸς τὸν κύριον (Apg. 8, 24) gelesen wird. — Nicht zufrieden damit seinen Lesern gesagt zu haben, dafs er Tag und Nacht zu Gott inbrünstig bete, sie zu sehen, fügt er, um dies sein Gebet noch inniger und kräftiger darzustellen, zu δεόμενοι weiter hinzu ὑπερεκπερισσοῦ. Dieses Adverbium s. v. a. ὑπὲρ ἐκ περισσοῦ ist eine der alten classischen Sprache gänzlich unbekannte Zusammensetzung. ἐκ περισσοῦ hat Plato Protag. 25. B.: ὁ γὰρ ὅμοιος ἡμῖν ὅμοια καὶ ποιήσει, ὥστε ἐκ περιττοῦ ῥήσεται. Bretschneider lexic. s. v. führt Daniel 3, 22 an, wo Theodotion übersetzt: ἡ κάμινος ἐξεκαύθη ὑπερεκπερισσοῦ. Paulus, den Compositis sehr zugethan, weil die Simplicia der Stärke seiner Gefühle und Empfindungen nicht entsprechen, gebraucht das Wort (als ein Wort ist es wohl am besten zu lesen) als blofses Adverbium „mehr als überflüfsig, über die Maafsen sehr, überschwenglich mehr." Ohne Comparation kommt das Adverbium vor an unserer Stelle und cp. 5, 13; anders Ephes. 3, 20: τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν (d. i. τούτων ἃ) αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν d. h. über die Maassen mehr als das, was wir bitten oder verstehen; hier folgt wegen des in ὑπερεκπερισσοῦ liegenden Comparativbegriffs der Genitiv. Aehnliche Compositionen sind: λίαν ἐκπερισσοῦ (Marc. 6, 51); ὑπερπερισσῶς (Marc. 7, 37); ἐκ περισσοῦ (Marc. 14, 31); ὑπερπερισσεύειν (Röm. 5, 20; 2 Cor. 7, 4). Paulus liebt Zusammensetzungen

und Verbindungen ähnlicher Art als Ausdruck seines lebhaften Gefühls. Namentlich die das gewöhnliche Maafs überfliegenden Ausdrücke und Compositionen mit ὑπὲρ entsprechen ganz dem überschwenglichen Gefühle und der heiligen Gluth des Apostels; vgl. ὑπὲρ λίαν (2 Cor. 11, 5); ὑπερπλεονάζειν (1 Timoth. 1, 14); ὑπεραυξάνειν (2 Thess. 1, 3); ὑπερνικᾶν (Röm. 8, 37); ὑπερυψόω Philipp. 2, 9. Vgl. Fritzsche ad Marc. p. 21. Bei den Griechen treffen wir etwas Aehnliches an in λίαν ἄγαν, vgl. Meineke Menand. p. 152; Lobeck ad Phrynich. p. 45—48; Paralipom. p. 62. — Tag und Nacht über die Maafsen sehr bittet der Apostel Gott, εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον. Nach de Wette soll εἰς τὸ mit dem Infinitiv wie 2 Thess. 2, 2: ἐρωτῶμεν — εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι, Philipp. 1, 23: συνέχομαι γὰρ ἐκ τῶν δύο τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι κ. τ. λ. gleich dem ἵνα mit dem Conjunctiv (Ephes. 1, 17; 3, 16 gegen die Gewohnheit des N. T. mit dem Optativ verbunden) dem Pragmatismus entsprechender nicht den Zweck, sondern den Gegenstand der Bitte bezeichnen. Wir halten diese Ansicht, ungeachtet ihr auch Winer Gr. p. 389 und Harlefs zu Ephes. 1, 17 zugethan sind, für unbegründet, und bleiben bei dem, was zu cp. 2, 16 bemerkt worden, wonach ἵνα überall den Inhalt in der Vorstellungsform der Absicht darstellt. Ebenso dient auch εἰς τὸ mit dem Infinitiv niemals dazu, den Inhalt einer Bitte, eines Wunsches und Befehls einzuführen, sondern bezeichnet, wie an unserer Stelle, so überall nach solchen Verben die Absicht, denn jeglichem Bittgebete liegt doch immer eine Absicht zu Grunde, nämlich die, dafs das geschehen möge, warum man bittet. Vgl. im Betreff des ἵνα zu cp. 4, 1; und das εἰς τὸ zu cp. 4, 9. — ὑμῶν τὸ πρόσωπον. Ueber die Stellung von ὑμῶν, worauf hier kein Nachdruck liegt, vgl. Winer's Gr. § 22, 7 Anm. 1. p. 179. — καὶ (εἰς τὸ) καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. Das Verbum καταρτίζειν, das sich besonders bei spätern Griechischen Schriftstellern (zweimal bei Herodot. 5, 28, 106) findet, hat ursprünglich die Bedeutung „einrichten, erinnern" (vgl. Oribasios p. 135, 168), sodann wieder in Ordnung bringen, wiederherstellen (Epictet. diss. 3, 20 p. 434: ἵνα καταρτισθῇ καὶ παύσηται ταραττομένη καὶ στασιάζουσα ἡ πόλις; auch im N. T. Matth. 4, 21: καταρτίσαντες τὰ δίκτυα αὐτῶν, Marc. 1, 4); endlich „fertig machen, zubereiten" (ναῦς, στόλον Polyb.

1, 21; 4, 29; im N. T. Hebr. 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, wo ganz besonders neben dem Begriffe des Schaffens im Verbo der Begriff des Zubereitens liegt, wodurch die Welt die weise zweckmäſsige Einrichtung und Anordnung, welche überall in derselben sichtbar ist, erhalten hat, vgl. Bleek l. c.), auf das Sittliche übertragen, „fertig machen, zur Vollendung bringen" (perficere ita ut nihil desit). Vgl. Hebr. 13, 21: καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Oecumenius: πληρῶσαι, τελειῶσαι. An unserer Stelle, wo der Apostel sich des Ausdrucks mit Rücksicht auf den von den Thessalonichern bereits gemachten Anfang im wahren Glauben zu leben bedient, entspricht καταρτίζειν fast ganz dem ἀναπληροῦν (1 Cor. 16, 18), oder προσαναπληροῦν (2 Cor. 9, 12), oder dem ἀνταναπληροῦν (Coloss. 1, 24). Vgl. noch Gal. 6, 1: ἀδελφοί, ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πρᾳότητος, d. i. wenn sogar ertappt sein wird ein Mensch in irgend einem Vergehen, so bringet ihr Geistlichen (d. h. vom πνεῦμα ἅγιον Geleiteten) ihn zurecht, wo Chrysostomus καταρτίζετε erklärt durch διορθοῦτε, und Theodoret durch διορθοῦσθε, στηρίζετε, τὸ ἐλλειπτικὸν ἀναπληροῦτε. — Als Object zu καταρτίσαι setzt Paulus τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. Das Verbum ὑστερεῖν, wovon ὑστέρημα gebildet, bezeichnet im Gegensatze zu προτερεῖν überhaupt ὕστερον εἶναι. Im Classischen steht es zunächst und besonders in Beziehung auf die Zeit, „hinter oder später sein"; sodann mit dem Genitiv dessen, hinter dem man zurückbleibt, einen Gegenstand, wonach man trachtet, nicht erreichen, ermangeln (auch intransitiv Joh. 2, 3: οἴνου ὑστερήσαντος). Das Medium ὑστερεῖσθαι s. v. a. ὕστερον γίγνεσθαι im Laufe zurückgelaſsen werden, zurückbleiben; und weil, wer hinter einer Sache zurückbleibt, der Sache entbehrt, so heiſst dann ὑστερεῖσθαι namentlich bei spätern Schriftstellern „mangeln, entbehren", und regiert wie alle Verba des Mangels den Genitiv. Ohne Zusatz Luc. 15, 14; 2 Cor. 11, 8; Philipp. 4, 12; Deuteron. 15, 8: Sirach 11, 11, was bei Griechen wohl nicht vorkömmt. Nach diesen angegebenen Bedeutungen des Verbums geht nun aus der Vergleichung sämmtlicher Stellen des N. T. (auſser in den Paulinischen Briefen kommt der Ausdruck noch Luc. 21, 4 vor), wo ὑστέρημα oder im Plural ὑστερήματα steht, hervor, daſs dasselbe

s. v. a. defectus, das Zurückbleiben, das was fehlt, der Mangel ist; dasjenige aber, was als mangelhaft bezeichnet wird, steht im Genitiv dabei, wie Philipp. 2, 30: *ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας*, und dazu Meyer p. 80; Coloss. 1, 24: *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων*, d. h. „impleo ea, quae a calamitatibus (apostolum) deficiunt." Lücke im Göttinger Weihnachtsprogramm vom Jahre 1833. Demnach sind an unserer Stelle *τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν* ea, quae a fide Christiana Thessalonicenses deficiunt. Olshausen will den Ausdruck nicht sowohl auf die Schwäche der Glaubenskraft, denn diese wäre bis dahin ja als energisch geschildert, als auf Mangel der sich erst stufenweise entwickelnden Glaubenseinsicht beziehen, die sich durch längern Umgang und Unterricht allmählig ergänzen liefse. Allein *ὑστερήματα τῆς πίστεως* auf die Einsicht und nicht auf die Glaubenskraft zu beziehen wegen Vs. 6 ist unnöthig. Denn mag auch der wahre Glauben gleich im ersten Anfang die volle Kraft haben, allen Gefahren Widerstand zu leisten; immerhin giebt es doch keine so starke Glaubenskraft, die nicht nach der Idee gemefsen als mangelhaft zu denken wäre; auch der ganze Zusammenhang führt nicht auf den theoretischen, sondern praktischen Glauben. Treffend Calvin: Optat ergo Paulus sibi facultatem dari, ut defectus fidei Thessalonicensium instauraret: vel (quod idem est) fidem eorum quae adhuc imperfecta erat, suis numeris absolvat. Atqui haec fides est quam mire antehac celebravit. Sed hinc colligimus, qui alios longo spatio antecedunt, multum adhuc a meta distare. Itaque quantumvis progrefsi simus, veniant nobis semper in mentem nostra *ὑστερήματα* ne ultra eniti pigeat. Hinc etiam patet quam necessaria nobis sit doctrinae assiduitas: neque enim in hoc tantum ordinati sunt doctores, ut uno die vel mense homines adducant ad fidem Christi, sed ut fidem inchoatam perficiant. —

Cap. III, 11—13.

11 *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς.*
12 *Ὑμᾶς δὲ πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, καθάπερ καὶ ἡμεῖς*

εἰς ὑμᾶς. [13] *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ.* —

Vs. 11. „Nunc precatur ut remotis Satanae obstaculis Dominus viam sibi aperiat et quodammodo dux sit ac rector itineris ad Thessalonicenses: quo significat nusquam posse nos movere pedem cum successu nisi Dei auspiciis: ubi tamen ipse manum porrigit, Satanam frustra omnia moliri, ut cursum nostrum avertat." Calvin. Die Worte hiefsen: *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν κ. τ. λ.*. Paulus wendet seine Bitte zuerst an Gott, „quia ab ipso sunt omnia" Ambrosiaster. *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς* darf nicht mit Flatt, Pelt und Schott übersetzt werden: er selbst aber, Gott, unser Vater, denn dies würde, wie de Wette richtig angiebt, einen Gegensatz zwischen Gott und dem Apostel in Beziehung auf das *κατευθύναι τὴν ὁδὸν* machen, sondern vielmehr. wie schon Luther sehr gut gethan „er aber, Gott, unser Vater". sodafs *αὐτὸς* zum hervorhebenden Gegensatze mit dem Betenden dient. Ueber diesen Gebrauch von *αὐτὸς*, wo es oft nur ein betontes „er" ist, vgl. Fritzsche ad Matth. 1, 21, und Winer's Gr. p. 174. *αὐτὸς* in dieser Art gebraucht, findet sich, obwohl noch selten, schon bei Homer Il. 3, 382: *αὐτὸς Ἑλένην ἐχέτω, ἡμεῖς δὲ κ. τ. λ.*,. Nach Heinrich Thiersch, de Pentateuchi versione Alexandrina libri tres, Erlang. 1841 wird auch bei LXX das Masculinum *αὐτὸς* öfter für „er", aber nicht *αὐτὴ* und *αὐτὸ* gelesen, sondern statt diesen Formen regelmäfsig das Pronomen demonstrativum. — In dem Zusatze *καὶ πατὴρ ἡμῶν* berührt der Apostel das innige Verhältnifs, in welches er wie alle Christen zu Gott vermittelst Christus getreten ist. Wie Christus Gott seinen Vater nennt und zu ihm seine Gebete richtet, so auch Paulus, wohl überzeugt, dafs Gott durch seine erbarmungsreiche Liebe und geistige Himmelssegnung allen denen, die sich zu ihm wenden im wahren Glauben, jegliche Bedürfnifse stillen wird. — Aufser zu Gott, seinem Vater, richtet Paulus sein Gebet auch zu Christus, seinem Herrn und Meister, indem er fortfährt: *καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς κ. τ. λ.*. Notandum, quod easdem Deo et Christo assignat partes: ut certe nihil bonorum nobis praestat pater quam per manum Christi." Calvin. Vgl. noch Ambrosiaster: „Integro ordine iter suum disponi postulat:

primum a deo patre, quia ab ipso sunt omnia; deinde a domino Jesu Christo, per quem sunt omnia, ut virtus atque providentia patris et filii adventum ejus commendet, ut acceptabilis fiat audientibus si et impedimenta diaboli solverentur ad dirigendum iter ejus." Olshausen findet es eigenthümlich, daſs an unserer Stelle neben Gott auch Christus gebeten wird, den Weg zu bereiten, da sonst die äuſsern Verhältniſse in der Schrift gemeiniglich auf den Vater zurückgeführt werden. Allerdings findet sich im N. T. kein andres Beispiel dieser Art, wie überhaupt Gebete an Christum selten vorkommen, aber die derselben zeigt unsere Stelle. Gott und Christum fleht der Apostel an, seinen Weg nach Thessalonica zu lenken; denn er konnte nichts von Gott erflehen, was gegen Christum gewesen wäre, und er betrachtete Christum auch nicht als eine historische Person, die an der Lenkung seiner Schicksale keinen Antheil hätte haben können, sondern als den mächtigen heiligen Geist, wodurch Gott die menschlichen Schicksale leitet, als die Weisheit und Macht Gottes, in der Paulus immer lebt, von der er sich allein und unbedingt leiten läſst und die ihn also auf jeden Fall nach Thessalonica hinführen muſs, soll er anders hingelangen. Daher kann Paulus auch nicht anders, als in und durch Christum beten, bitten und danken, und Alle, die auf einem andern Wege Gott nahen wollen, irren. Vgl. Schrader l. c. p. 23. — Nach Ἰησοῦς haben Lachmann und Tischendorf nach den Handschriften ABD. 17. Χριστὸς getilgt. — κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς. Das Verbum κατευθύνω (ein verstärktes εὐθύνω) bedeutet bei den Classikern wie im N. T. „gerad machen, richten, in grade Richtung bringen", überhaupt „in die gehörige rechte Richtung bringen." Vgl. Plutarch. Moral. p. 20. D: πρὸς τὰ βελτίονα τοὺς νέους. Clemens Alexandr. p. 654: πρὸς τὸ ἄστρον τὴν ναῦν. LXX Ps. 5, 9: κύριε, ὁδήγησόν με — κατεύθυνον ἐνωπιόν σου τὴν ὁδόν μου. Luc. 1, 79: τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης. Johannes sagt auch εὐθύνειν ὁδὸν, vgl. cp. 1, 3. Bretschneider lexic. s. v. erklärt das Verbum an unserer Stelle: facio ut prospere succedat, fortuno, und unsere Worte: prospere succedere jubeat iter meum ad vos. Aber mit Unrecht; denn an allen Stellen, an denen κατευθύνειν in diesem Sinne vorkommen soll (Ps. 101, 7; Dan. 3, 30; 6, 28; 11, 27; Sirach 29, 18; 39, 7), kann das Ver-

bum recht gut in der von uns festgestellten Bedeutung aufgefaſst werden. Uebrigens darf κατευθύναι, wie 2 Thess. 3, 5, der Accentuation nach nur als Optativ des Aorists, nicht als Infinitiv, der nach der Meinung einiger Exegeten für den Imperativ stehen soll, angesehen werden. Vergl. Winer's Gr. p. 383. —

Vs. 12. Paulus fügt eine neue Bitte hinzu, daſs der Herr seinen Lesern alle Fülle der Liebe geben möge. Die Worte heiſsen in der Recepta: ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος κ. τ. λ.. ὑμᾶς hat Nachdruck. Mir, sagt der Apostel, mögen Gott und Christus den Weg zu euch bereiten, euch aber möge der Herr u. s. w. — Man kann unsicher sein, ob ὁ κύριος nach dem Sinne des Verfassers von Gott oder Christus gesagt sei, da ὁ κύριος von beiden im N. T. gebraucht wird. Wie es scheint, hat diese Unsicherheit Veranlaſsung zu Varianten gegeben. Anstatt ὁ κύριος bieten nämlich Codd. A. 73 ὁ θεός, und Codd. DEFGH ὁ κύριος Ἰησοῦς. Die Peschito und Arabische Uebersetzung (nach Erpenius Ausgabe) laſsen ὁ κύριος ganz aus. Joh. Millius prolegom. § 255 und nach ihm Eichhorn, Einleitung ins N. T. 4 B. p. 426 haben die Lesart des Syrers (ὑμᾶς δὲ πλεονάσαι) gebilligt, indem sie nach einem anerkannt richtigen kritischen Kanon entschieden, daſs nämlich, wenn ὁ κύριος im Texte steht, dieses in bewährten kritischen Subsidien fehlt, und andere anstatt ὁ κύριος variiren ὁ θεὸς und Ἰησοῦς, in der Regel ὁ κύριος zu löschen und alle Varianten den Abschreibern, die das aus dem Zusammenhange klare, aber von dem Schriftsteller nicht wörtlich ausgedrückte Subject einzuschwärzen pflegten, zur Last gelegt werden müssen. Auch Griesbach hält ὁ κύριος für unächt und betrachtet es als ein aus Vs. 11 ὁ κύριος Ἰησοῦς zur Vollendung des Sinnes herabgeholtes Glossem. Wir stimmen diesen Gelehrten bei und glauben, daſs Paulus weder ὁ κύριος noch ὁ θεός, noch ὁ κύριος Ἰησοῦς geschrieben, sondern gewollt hat, daſs das Subject zu πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι aus dem Zusammenhange ergänzt werde, was ja ohne Zweideutigkeit geschehen kann. Wollen wir aber ὁ κύριος beibehalten, dann ist darunter nicht Gott der Vater, sondern der Herr Jesus zu verstehen, wie aus Vs. 13 klar hervorgeht, um so mehr, als im N. T. und namentlich bei Paulus unter ὁ κύριος allemal Christus verstanden werden muſs, mit Ausnahme der Stellen, wo eine Beziehung auf das Alttestament-

liche stattfindet. — Christus also, bittet der Apostel, möge seine Leser reicher machen an Liebe, damit sie immer vollkommner, reiner, thätiger und aufopfernder werden. Um diesen Gedanken recht stark und der Gluth seiner Gefühle entsprechend auszudrücken, verbindet Paulus nach seiner Art und Weise πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι mit einander, welche Verba ursprünglich gleiche Bedeutung haben, hier aber sich verhalten wie Ursache und Wirkung, wachsen und aus dem Wachsen entstehender Reichthum. πλεονάζειν s. v. a. πλέον γίγνεσθαι oder εἶναι „mehr werden oder sein", augeri, multiplicari, abundare, von der extensiven oder intensiven Fülle gebraucht, findet sich mit Ausnahme von 2 Petr. 1, 8 nur in den Briefen des Paulus. Intransitiv steht das Verbum Röm. 5, 20; 6, 1; 2 Cor. 6, 15; Philipp. 4, 17; 2 Thess. 1, 3. Hier hat das Wort transitive Bedeutung, wie LXX Ps. 70, 21: ἐπλεόνασας τὴν δικαιοσύνην μου. 1 Macc. 4, 35: καὶ πλεονάσας τὸν γενηθέντα στρατὸν. — περισσεύειν ist wie bei den Classikern so auch im Sprachgebrauche des Paulus gewöhnlich intransitiv, „überflüſsig sein, Ueberfluſs haben" (vgl. zu cp. 4, 1, 10; 1 Cor. 14, 12 u. a. m.). An unserer Stelle hat es transitive Bedeutung „efficere ut redundet"; das Verbum ist stärker als πλεονάζειν, und es liegt in ihm nicht sowohl eine comparative als superlative Bedeutung. Ebenso 2 Cor. 4, 15; 9, 8: δυνατὸς δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς. Ephes. 1, 8: — κατὰ πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς (steht durch Contraction nicht für ᾗ, sondern für ἣν) ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς. Ganz willkührlich will Bretschneider lexic. s. v. πλεονάσαι καὶ περισσεῦσαι (also die Infinitivi) lesen und δῴη ὑμῖν ergänzen. Denn wie schon κατευθύναι Vs. 10, so sind auch πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι als Optative aufzufaſsen, weil es Wünsche sind in unabhängigen Sätzen, wo der im N. T. so seltene Optativ immer steht. Vgl. cp. 5, 23; 2 Thess. 3, 5; Philemon 20, und auſserdem 1 Petr. 1, 2 Petr. 1, 2. Aehnlich findet sich der Optativ auch bei LXX, vgl. Gen. 34, 11: ἀποθάνοι ἡ ψυχή μου ἐν ψυχαῖς δικαίων. Exod. 15, 16: ἐπιπέσοι ἐπ' αὐτοὺς φόβος καὶ τρόμος, und mehr Beispiele bei Heinrich Thiersch, de Pentateuchi version. Alexandr. p. 101. Siehe noch Winer's Gr. p. 332. — Reich und überschwenglich möge Christus die Thessalonicher machen τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, d. h. an der Liebe, deren Grund die Liebe zu Gott und Christum, und deren

wesentliche Manifestation die Liebe zu euch unter einander und zu allen Mitmenschen ist. Treffend Calvin: „caritatem illis mutuam primo inter se commendat, deinde erga omnes; nam ut initium fieri decet a domesticis fidei, ita diffundere se animus noster debet ad universum humanum genus. Vult abundare et impleri Thessalonicenses caritate, quia quantum proficimus in Dei notitia, crescere simul debet in nobis fratrum amor, donec perverso nostri amore profligato totum cor occupet." Die Liebe εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας verhält sich wie 2 Petr. 1, 7 die brüderliche Liebe und die allgemeine Liebe zu einander. Die ἀγάπη εἰς πάντας darf nicht auf die Mitchristen (ὁμοπίστους) allein bebeschränkt (Theodoret), sondern muſs ausgedehnt werden auf die allgemeine Menschenliebe, wie aus andern Aussprüchen des Apostels sattsam erhellt (vgl. zu cp. 4, 9). — Paulus wünscht, daſs die Liebe der Thessalonicher εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας seiner Liebe gegen sie gleich kommen möge, indem er fortfährt: καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς. Wir haben hier eine Brachylogie; die Kürze der Ausdrucksweise muſs in den vorher ausgesprochenen Worten ihre Erklärung und ihr Verständniſs finden. Wir ergänzen zu ἡμεῖς aus dem Vorhergehenden wohl am besten mit Koppe und Schrader: πλεονάζομεν καὶ περισσεύομεν τῇ ἀγάπῃ, nehmen aber beide Verba nicht wie vorher im transitiven sondern im intransitiven Sinne. Die Ergänzung eines Intransitivums aus einem Transitivum scheint im Griechischen Sprachgebrauche sehr selten zu sein, wenigstens führt keiner unserer Grammatiker bis auf Madvig herab ein Beispiel der Art an; allein wie oft eine passive Verbalform aus einer activen, oder aus einem negativen Worte ein affirmatives entlehnt werden muſs (vgl. Kühner Gr. Gr. 2 B. § 852. 9. und k p. 603 ff.; Billroth, Lateinische Schulgrammatik. 1838. § 391 Anm.), so möchte auch wohl die Entlehnung eines intransitiven Verbums aus einem transitiven seine Entschuldigung finden. Jedenfalls erscheint die angegebene Ergänzung dem Contexte angemeſsener, als die von Pelt und Schott vorgeschlagene: πολλὴν ἀγάπην ἔχομεν. Olshausen denkt hinzu ἀγάπην ἔχομεν, Grotius „sumus", und Wolf will, aber irrig, περισσεύσαι transitiv auffaſsen: abundare nos in vos faciat. — Mit den Worten „wie auch wir reich sind und überschwenglich an Liebe gegen euch", will Paulus offenbar die Thessalonicher

kräftig zur Nacheiferung anregen; ἔχετε μέτρον καὶ παράδειγμα τῆς ἀγάπης ἡμᾶς, ruft der Apostel seinen Lesern zu. Uebrigens leuchtet aus unserer Stelle, wie auch aus 2 Thess. 3, 9; Philipp. 3, 17 deutlich hervor, daſs es der Art und Weise des grossen Heidenapostels durchaus nicht fremd und entgegen war, „ad suum ipsius exemplum provocare coram discipulis." —

Vs. 13. Das Wachsen und Reichwerden in der Liebe hat aber die natürliche Folge, die christliche Tüchtigkeit zu vollenden. Nur da kann im Herzen eine vor Gott untadelige Heiligkeit sein, wo die Fülle der reinen Liebe ist und sich ohne Aufhören immer mehr entfaltet; wer aber in der Liebe erkaltet, der wird an dem Tage nicht bestehen, wo Himmel und Erde eins werden und Christus mit seinen Heiligen erscheint. Paulus fährt fort: εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας κ. τ. λ. Diese Worte sind grammatisch abhängig von πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι. εἰς τὸ mit dem Infinitiv kann hier sowohl den Zweck des Bereicherns bezeichnen, als auch die Folge davon s. v. a. ὥστε, ita ut, vgl. zu cp. 2, 16. Am angemeſsensten erkennen wir in εἰς τὸ den Zweckbegriff „um zu befestigen." Wenn Flatt zu den Worten bemerkt: „eben durch die Liebe gegen einander konnten und sollten sie befestigt werden, dadurch muſste ihr christlicher Glaube an Stärke gewinnen. Denn je mehr der Christenglaube sich praktisch äuſsert, desto mehr nimmt er an innerer Festigkeit zu", so ist das zwar schön gesagt, aber doch nicht als passend anzuerkennen. Christus, bittet der Apostel, möge seine Leser überschwenglich an Liebe machen, um zu befestigen ihre Herzen, offenbar, weil gerade durch die Liebe zu einander und zu allen Mitmenschen nicht der christliche Glaube befestigt, wovon gar keine Rede ist, sondern, wie de Wette angiebt, die sittliche Gesinnung getragen und gehalten wird, und weil die ἀγάπη die Erfüllung des Gesetzes τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου Röm. 13, 10) und die Vereinigung oder Verknüpfung mit der Vollkommenheit ist (σύνδεσμος τῆς τελειότητος Coloss. 3, 14), also daſs dadurch, daſs man die Liebe anzieht, man umgürtet wird mit der Vollkommenheit, wer in der Liebe lebt, der vollkommen ist. — ὑμῶν τὰς καρδίας. καρδία umfaſst hier das Innere überhaupt, das gesammte geistige Wesen, vgl. zu cp. 2, 4; und Calvin: corda hic pro conscientia posuit apostolus, vel intima animae parte:

significat enim ita placere demum hominem Deo si cordis sanctitatem, id est, non externam modo, sed interiorem adfert." — ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ. Christus befestige eure Herzen tadellos in Heiligkeit, d. h. so, daſs sie tadellos seien in Heiligkeit. Wir haben hier die in der Griechischen und Lateinischen Sprache häufig vorkommende sogenannte proleptische Verbindung des Adjectivs mit dem Substantiv. Es wird nämlich, um die ursprüngliche Bestimmung des Adjectivs als bekannt zu übergehen, das Substantiv durch Versetzung in ein unmittelbar causales Satzverhältniſs eine Veränderung erleidend dargestellt, nach welcher ihm erst das Merkmal, welches das Adjectiv eben aussagt, in der vollen Bedeutung des Wortes zukömmt. Durch solche Art von Verbindung des Adjectivs wird eine Kürze erreicht, die der Rede Leben giebt. Deſshalb fand sie frühzeitig bei den Dichtern, namentlich den Tragikern, Eingang und Beifall, ging aber bald auch in die lebhafte Sprache der attischen Redner und des Dialogs über. In Prosa finden wir sie hauptsächlich bei Demosthenes und Plato angewendet, denen andere folgten. Vgl. Hom. Il. 14, 6; 258; Od. 2, 27: καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσειν, d. i. ὥστε ἔμπεδα εἶναι. Soph. Oed. Colon. 1084: τὸν εὔαγρον τελειῶσαι λόχον und dazu Wunder; 1195; τῶν σῶν ἀδέρκτων ὀμμάτων τητώμενος, d. i. ὥστε ἄδερκτα γενέσθαι. Soph. Electr. 18: λαμπρὸν ἡλίου σέλας ἑῷα κινεῖ φθέγματ᾽ ὀρνίθων σαφῆ, d. i. κινεῖ ὥστε σαφῆ γενέσθαι. Eurip. Med. 713; 1049; Hecub. 690; Theocrit. Idyll. 2, 112; 7, 34 und dazu Wüstemann. Vgl. Lobeck ad Soph. Ajac. p. 278; Lübker, Grammatische Studien, 1 Heft. p. 33 ff.; Matthiae Gr. Gr. 2 B. § 446. Anm. 2.; Koch zu Lucian's Charon. 1839. p. 52 ff.. Von Lateinischen Dichtern liefern Horaz, Virgil und Ovid reiche Beispiele. Horat. carm. 1, 3, 23: si tamen impiae non tangenda rates transsiliunt vada. Virgil Ecl. 1, 61: et freta destituent nudos in litore pisces. Virgil Aen. 10, 103. Livius histor. 21, 33: utraque simul objecta res oculis animisque immobiles parumper eos defixit, d. i. eos defixit, ut parumper immobiles essent. Siehe Jahn ad Virgil. Georg. 1, 320 p. 394; Fabri zu Livii histor. libr. XXI. p. 91; Madvig, Lateinische Sprachlehre § 450 Anm. 2.. Auch in unserer Sprache ist jene Stylform ausgebildet und ist besonders in der classischen Periode der Dichtkunst häufig gebraucht worden. So Schiller in den Idealen:

Die Ideale sind zerronnen,
Die einst das trunkne Herz geschwellt.

Goethe:

Und der alten Götter bunt Gewimmel
Hat sogleich das stille Haus geleert.

Joh. Heinrich Voſs im Morgenlied:

Wie herrlich strahlt die Sonn' empor
Und weckt des Lebens lauten Chor?

Derselbe proleptische Gebrauch des Adjectivs findet sich auch in den Schriften des N. T.. Winer hat das, was über diesen Gebrauch zu sagen gewesen wäre, nicht unter einen Gesichtspunkt gebracht, sondern theils unter den der Breviloquenz p. 680, theils unter den der Apposition, theils hat er es anderwärts aufgeführt. Man kann allerdings auch wohl sagen, diese Redeweise sei appositionelle Breviloquenz, allein beſser bedienen wir uns des allgemein angenommenen Namens Prolepsis. Aus dem N. T. gehören auſser unserer Stelle hieher: 1 Thess. 5, 23 mit unserer Anmerkung; 1 Cor. 1, 8: ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου, d. i. ὥστε ἀνεγκλήτους εἶναι, Philipp. 3, 21: ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, d. i. welcher (Christus) umwandelte den Körper unserer Erniedrigung, sodaſs man gleichgestaltet, ähnlich, entsprecheud dem Körper seiner Herrlichkeit werde. Hier liest zwar die Recepta nach ἡμῶν die Worte εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ, allein sie fehlen in den angesehensten Handschriften und sind aller Wahrscheinlichkeit nach als Glossem zur Verdeutlichung eingeschoben. Judas 24: τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει, d. h. dem aber, der da vermag sie nicht anstoſsend (ὥστε ἀπταίστους εἶναι) zu bewahren und zu stellen Angesichts seiner Herrlichkeit fehllos (d. i. so, daſs sie fehllos sind) in Frohlocken. Noch mehr Beispiele liefert Van Hengel, Annotatio in loca nonnulla N. T., Amstelod. 1824, p. 221. Eine neue Art der Auffaſsung hat Fritzsche ad Rom. 4, 17: καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα in Vorschlag gebracht, nämlich τὰ ὄντα als Accusativus effectionis zu nehmen, weil dieser zuweilen (nicht minder auch andere Casus, Nominativ, Genitiv) von Adjectiven, Participien, Substantiven einem Object appositionsweise beigege-

ben wird, um anzuzeigen „was es wird." Im Deutschen würde alsdann eine Aehnlichkeit haben, wenn man sagte: er rief die Todten lebendig für: ins Leben." Allein diese Auffafsung möchte sich wohl kaum bei allen Stellen consequent durchführen lafsen, wefshalb wir bei dem angegebenen Sprachgebrauche verbleiben. Auch Röm. 4, 17 ist καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα s. v. a. καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὰ ὡς ὄντα — καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὥστε εἶναι αὐτὰ, „der da ruft die noch nicht Lebenden wie Lebende," d. h. dafs sie durch das Rufen hervorgehen, wie Lebende, wie solche, die da leben. — So viel über die grammatische Auffafsung von ἀμέμπτους; über die Bedeutung vergl. das zu cp. 2, 10 über ἀμέμπτως Gesagte. Zum Ausdruck siehe Philipp. 2, 15: ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα Θεοῦ ἀμώμητα, wo der erste Ausdruck allgemeiu den unbefleckten Wandel umfafst, der zweite besonders auf ein unvermischtes, einfaches und ungetrübtes Wesen hinweist, und beide mit Rücksicht auf das Verhältnifs zu Gott durch den Zusatz erörtert werden: τέκνα Θεοῦ ἀμώμητα (nach gleich sicherer Lesart ἄμωμα) „Kinder Gottes ohne Tadel", indem sie von dem heiligen Geiste der Kindschaft sich im Glauben und in der Liebe beherrschen lafsen (Röm. 8, 14 ff.) und so vermittelst des Sohnes Gottes im innigsten Verhältnifse zu Gott stehen. — Als nähere Bestimmung zu ἀμέμπτους fügt Paulus hiuzu ἐν ἁγιωσύνῃ. Das Nomen ἁγιωσύνη, welches bei classischen Schriftstellern nicht gelesen wird, dagegen öfter bei LXX und im N. T. (aber nur bei Paulus) vorkömmt, ist ächt griechisch gebildet. Die Substantiva abstracta nämlich, die sich auf ύνη endigen und gewöhnlich eine geistige Eigenschaft bezeichnen, werden von den Adjectiven (meistens von denen auf ων) gebildet, und haben ο vor σύνη, wenn die Paenultima der Adjectiva eine lange Silbe ist (vgl. ἀσχήμων — ἀσχημοσύνη Röm. 1, 27; ἄφρων — ἀφροσύνη 2 Cor. 11, 1; 17, 21; σώφρων — σωφροσύνη 1 Timoth. 2, 9, 15); dagegen ω vor σύνη, wenn die Paenultima eine kurze Silbe ist (vgl. ἀγαθὸς — ἀγαθωσύνη Röm. 15, 14; 2 Thess. 1, 11; ἱερὸς — ἱερωσύνη Hebr. 7, 11; μέγας — μεγαλωσύνη Hebr. 1, 3 und so von ἅγιος — ἁγιωσύνη). Vgl. Krüger's Griechische Sprachlehre p. 192. ἁγιωσύνη hat bei LXX wie Paulus die constante Bedeutung „Heiligkeit, sittliche Reinheit" (Röm. 1, 4; 2 Cor. 7, 1; LXX Ps. 96, 6; 97, 12), nirgends „Heiligung" (ἁγιασμὸς

vergl. zu cp. 4, 3), wie früher Erasmus und neuerlichst Glöckler und Schrader zu Röm. l. c. behauptet haben. Olshausen erkennt in ἁγιωσύνη den Procefs des Heiligwerdens, defsen Resultat der ἁγιασμὸς ist. Nach Beck, christliche Lehrwissenschaft. 1 B. p. 604, ist ἁγιωσύνη die habituelle Heiligkeit in ihrer Wirksamkeit (πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4), ἁγιότης blofs die in innerer Eigenschaftlichkeit bestehende, ἁγιασμὸς die erst in der Ausbildung begriffene Heiligkeit. Vgl. noch Theophylact: κυρίως μὲν λέγεται ἁγιωσύνη ἡ σωφροσύνη, ὥσπερ καὶ ἀκαθαρσία ἡ πορνεία καὶ ἡ μοιχεία· καθολικῶς δὲ πᾶσα ἁμαρτία ἀκαθαρσία, καὶ πᾶσα ἀρετὴ ἁγιωσύνη. Ueberhaupt wird in dem Begriffe der Heiligkeit alles zusammengefafst, was die christliche Gemeinschaft als das durch Christus gestiftete und in ihm sich vollendende Reich Gottes ihrem allgemeinsten Character nach sein soll. — Die folgenden Worte ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. wollen Koppe und Pelt mit ἐν ἁγιωσύνῃ verbinden, indem sie sich auf 2 Cor. 7, 1; Coloss. 1, 21 berufen, aber ohne allen Grund; die Worte gehören zu ἀμέμπτους: tadellos im Angesichte Gottes, d. h. wie es von Gott gesehen wird. Vgl. Winer Gr. p. 494. — Eine solche absolute Heiligkeit kommt dem Christen zu nach seinem neuen Menschen, dem Christus in uns, der hienieden verborgen ist, aber offenbar wird am Tage der Erscheinung des Herrn. Daher der Zusatz: ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Χριστοῦ fehlt in den Codd. ABDE. 37, 39, 46, 47, 80, und ist mit Recht von Griesbach, Lachmann und Tischendorf gestrichen worden. Ueber den Ausdruck ἡ παρουσία vgl. zu cp. 2, 19; und Calvin: „caeterum non docet Paulus, qualis in hoc mundo vel quanta possit esse fidelium sanctitas, sed eam cupit augeri, donec evadat in suam perfectionem; ideo dicit in adventu Domini, significans eo usque differri eorum complementum, quae nunc in nobis Dominus inchoat." — Schwierig zu erklären sind die letzten Worte: μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Unter πάντες οἱ ἅγιοι αὐτοῦ verstehen zahlreiche Ausleger die Engel; Andere, wie Olshausen, die früher vollendeten Gläubigen als Begleiter Christi, noch Andere, wie Bengel, angeli et electi e terra. Die Entscheidung für das Richtige ist nicht leicht. Was die erstere Ansicht betrifft, so darf nicht geleugnet werden, dafs der Ausdruck οἱ ἅγιοι Engel bedeuten kann.

18*

Bekanntlich führen diese Wesen schon in den Psalmen neben dem Namen „Söhne Gottes" (Ps. 29, 1; Hiob 2, 1; 38, 7) auf Grund von Deuteronom. 33, 2 und 3 auch den Namen קְדֹשִׁים (Ps. 89, 8). Besonders im spätern Judaismus ist die allgemeine Benennung der Engel קְדוֹשִׁים, קַדִּישִׁין (Zachar. 14, 5; Dan. 8, 13; 4, 14), daher auch οἱ ἅγιοι im Tobias (8, 15; 11, 14; 12, 15). Vgl. Hoffmann, das Buch Henoch. 1 B. p. 313; Bretschneider, Systemat. Darstellung der Dogmatik und Moral der Apocryphen des A. T. 1 B. 1805. p. 177. Anm. f.; und Grimm zum Buche der Weisheit p. 128. Die Engel führen den Namen der Heiligen, d. i. der Hehren und Herrlichen, theils um auf ihre Würde hinzuweisen, welche der Herrlichkeit Gottes zur Grund lage liegt, theils um ihre nähere Gemeinschaft mit Gott als des Heiligen und daherige Erhabenheit darzustellen. Gott selbst heifst im A T. κατ᾽ ἐξοχὴν קָדוֹשׁ (Ps. 22, 4 und an mehreren Stellen), indem er gleich einer hellen, klaren Sonne, ungetrübt von den Flecken der Ohnmacht und des Truges, in das menschliche Dasein hineinscheint, das mit diesen Flecken bedeckt ist und nur da Lichtpunkte darbietet, wo es von dieser Sonne durchleuchtet wird. Wie nun im A. T. die Engel „Heilige" genannt werden, so erscheinen sie auch im N. T. als ἅγιοι,, vgl. Luc. 9, 26: ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων. Die Engel sind es, die Christum ins Leben einführen (Luc. 2, 9), die in der tiefsten Versuchung Christi Göttlichkeit beglaubigen (Luc. 22, 43), die vielfachen Antheil an der Stiftung des Christenthumes nehmen (Luc. 1, 11; 4, 10; Matth. 28, 2), die ihre Wirksamkeit auf die Beschützung der Apostel und die Ausbreitung des Christenthums erstrecken (Apg. 5, 19, f.; 12, 7 f.; 10, 3 f.; 27, 23), die Engel öffnen Christi Grab und verkündigen die Auferstehung (Luc. 24, 4 ff.), begleiten Christum bei der Himmelfahrt (Apg. 1, 10), und sind die verherrlichenden und thätig theilnehmenden Begleiter der einstigen Verherrlichung des Erlösers, indem sie bei Christi Wiederkunft an dem Gerichte, welches am Ende der Tage sein wird, die Reinen von den Unreinen sondern. Matth. 13, 41—49; 25, 31: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ᾽

αὐτοῦ und Marc. 8, 38: ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ πάντων τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. Fragen wir jetzt, ob unter οἱ ἅγιοι an unserer Stelle „die Engel" verstanden werden können, so scheinen allerdings die letztern angeführten Stellen dafür zu sprechen, wozu noch kommt, daſs nach Grotius Angabe „quidam habent ἀγγέλων," wenngleich dieses nur als bloſses Interpretament betrachtet werden muſs. Olshausen meint zwar, die Bezeichnung der Gesammtheit (μετὰ πάντων τῶν vgl. Winer's Gr. p. 133) sei entgegen, da wohl kaum denkbar, daſs alle himmlischen Heerschaaren Christum begleiten würden, vergl. indeſs hiegegen Matth. 25, 31; Marc. 8, 38. Auch der Zusatz αὐτοῦ erwecke, wie Olshausen weiter bemerkt, Zweifel dieser Auffaſsung, denn die Engel hieſsen nie Christi Engel; allein αὐτοῦ läſst sich wohl entschuldigen, vgl. Matth. 13, 41: ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ. Ungleich geringere Begründung scheint die Beziehung auf die Engel zu haben, wenn wir auf den Sprachgebrauch unseres Apostels Rücksicht nehmen. Hier ergiebt sich nämlich, daſs Paulus die Engel nie (auch 2 Thess. 1, 10 nicht) wie im Judaismus οἱ ἅγιοι (ganz absolut gesetzt) nennt, sondern immer οἱ ἄγγελοι· οἱ ἅγιοι (substantivisch gebraucht) heiſsen in den Paulinischen Briefen vielmehr immerdar die Christen (Röm. 1, 7, 8, 27; 12, 13; 15, 25, 26, 31; 16, 2, 15; 2 Cor. 1, 1; Philipp. 1, 1; Coloss. 1, 2; auch Apg. 9, 41; 26, 10; Judas 3; Apoc. 5, 8; 8, 3, 4 u. a. m.), weſshalb es hier sehr auffallend erschiene, daſs den Engeln ohne Weiteres der Name gegeben wäre, den der Apostel sonst immer den Christen beilegt. Der Ausdruck ἅγιος, von den LXX immer für קָדוֹשׁ gebraucht, bedeutet ursprünglich alles, was von gemeinem Gebrauche abgesondert und ausgeschieden in engen Beziehungen zu Gott stehet, wodurch der Begriff eines höhern Werthes und einer höhern Vollkommenheit, die in ihrer Art immer durch den Zusammenhang genauer bestimmt wird, gegeben ist. Während nun bei Sachen als Gott geweiht der Begriff des höhern Werthes die Hauptsache ist (Exod. 29, 31 ff.; Levit. 23, 10; Num. 5, 17; ἅγιος Matth. 24, 15; Apg. 6, 13; 21, 18; Röm. 1, 2; 11, 26), tritt bei Personen, indem ein geistiges Wesen der Gottheit nicht wirklich näher stehend gedacht werden kann, ohne daſs gleichsam der Hauch der Heiligkeit Gottes

auch dasselbe heilige und göttlich gestalte, der Begriff der engern Beziehung auf Gott, gleichsam einer Weihe für Gott, als eine sittliche Anforderung an den Menschen auf, und hochsinnig wurde diese schon im A. T. nicht nur an einzelne gerichtet (Levit. 21, 6—23; Ps. 16, 3; 34, 10), sondern es war gradehin Forderung des Alten Bundes, dafs die Gesammtheit dss Lieblingsvolkes Jahve's zu immer höherer Reinheit und Lauterkeit ein heiliges Volk (עַם־הַקֹּדֶשׁ) werden sollte (Exod. 19, 6; vgl. Daniel 8, 24: עַם־קְדשִׁים und 18, 22, 25: קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין). Wie andere so ging auch diese Benennung, aber in viel höherer Bedeutung, als eine ehrenvolle und zugleich verpflichtende (Coloss. 3, 12) auf die Christen über. Wie das gottgeweihte Volk in der alttestamentlichen Form der Theocratie den Gegensatz bildete gegen die übrigen heidnischen Völker, so ist dieser Gegensatz in geistiger und innerlicher Auffassung auf die Mitglieder der unsichtbaren Theocratie, die Gemeinschaft der Gläubigen, übertragen. Sie sind „das ausgeschiedene, heilige, gottgeweihte Volk", was sich zunächst bezieht auf die objective in der Erlösung begründeten Weihe, den objectiven Gegensatz gegen den *κόσμος* *), die Profanen oder die ungläubige und sündhafte Welt, sodafs aber die subjective von der Entwicklung des göttlichen Lebensprincips ausgehende Heiligung darin begründet und davon unzertrennlich ist. Demgemäfs richteten die Stifter des Christenthums nicht nur an die Einzelnen die Forderung des Anstrebens zu göttlicher Heiligkeit (1 Petr. 1, 15; 2 Petr. 3, 11; Coloss. 1, 22; Ephes. 1, 4), sondern sie nennen gleich die Bekenner Christi „Heilige", gleich den Propheten des alten Bundes (Hos. 4, 6; Jesaj. 7, 23) darauf hindeutend, welchem Ziele sie zustreben müfsten. — Wollen wir also nach dem Paulinischen Sprachgebrauche unter *οἱ ἅγιοι* die Christen verstehen, so haben wir zu denken an die früher vollendeten Gläubigen, welche in ihrer Ge-

*) Der Grund dieser Bezeichnung, welche in dem Neutestamentlichen *κόσμος* stehend geworden (im Hebr. אֶרֶץ Jes. 11, 4), scheint darin zu liegen, dafs die Profanen auf Erden also durch Zahl und Gewalt das Uebergewicht behaupten, dafs das kleine Häuflein der Christen vor ihnen verschwindet. —

sammtheit Christum bei seiner Wiedererscheinung begleitend gedacht werden, vgl. cp. 4, 15 ff.. Die bereits vollendeten menschlichen Einzelwesen sind aber auch reine Geister, d. h. eben Engel. Bekanntlich ist es ein Grundgedanke Swedenborgs, dafs der Mensch Engel wird. Vgl. auch Daub, System der theologischen Moral. Zweiter Theil. 2 Abtheil. 1843. p. 350 f.. Und somit könnten unter οἱ ἅγιοι an unserer Stelle auch im letztern Sinne „die Engel" verstanden werden. Jedenfalls hat Paulus für die Leser des ersten Briefes etwas unbestimmt geschrieben (wie ähnlich Coloss. 1, 26: οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ), und es bleibt uns nichts übrig, als dem Ausdrucke des Apostels die Unbestimmtheit zu lafsen, in der er selbst sich defselben bedient hat, und als Erklärung nur zu bemerken, dafs er unter πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ alle diejenigen begreift, welche der Herr wegen ihrer Heiligkeit und Reinheit für würdig befunden, an seiner glorreichen Wiederkunft Theil zu nehmen. Waren dies nun Engel, oder früher vollendete Gläubige, oder Engel und Gläubige zusammen, aus denen der Himmelsstaat bestand (Hebr. 12, 22 ff.; Matth. 25, 31), so liegt es doch dem Verfafser nicht daran, dies ausdrücklich zu bemerken. — Am Schlusse unseres Verses findet sich in den Handschriften A. D. E. 37, 43, 57 noch ἀμήν, welches indefs wohl nur aus liturgischem Gebrauch in den Text gekommen ist. —

Zweiter Haupttheil.

Cap. IV, 1—V, 24.

Ermahnungen und Belehrungen.

Mit Cap. IV beginnt der zweite Haupttheil des ersten Briefes an die Thessalonicher, der sich bis cp. V, 24 erstreckt, und gröſstentheils Ermahnungen zu einem heiligen Leben und Belehrungen über die Zukunft Christi enthält. Wiewohl der groſse Apostel die christliche Gemeinde zu Thessalonica in dem ersten Haupttheile unseres Briefes mit gerechten Lobeserhebungen überschüttet und alles Treffliche von derselben hofft, erachtet er es dennoch für nothwendig, durch kräftige, liebevolle Ermahnungen und erhebende Belehrungen die Gemüther der Thessalonicher zu einem heiligen Leben anzufeuern und darin zu befestigen. „Post laudem igitur et consolationem incipit exhortatio." Pelagius.

§. 4. Cap. IV. 1—12.

1 *Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ
Ἰησοῦ, καθὼς παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ
ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον.* 2 *Οἴδατε
γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* 3 *Τοῦτο
γάρ ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς
πορνείας,* 4 *εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ
καὶ τιμῇ,* 5 *μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα
τὸν θεὸν,* 6 *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν
ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἔκδικος ὁ κύριος περὶ πάντων τούτων καθὼς καὶ
προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυρόμεθα.* 7 *Οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς
ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλὰ ἐν ἁγιασμῷ.* 8 *Τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον
ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς.*
9 *Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν· αὐτοὶ γὰρ*

ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, 10 καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ· παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, περισσεύειν μᾶλλον, 11 καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν ὑμῶν καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν, 12 ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε. —

Vs. 1. Paulus ermahnt die Thessalonicher, auf dem betretenen Wege immer weiter fortzuschreiten, da sie gelernt haben, auf welche Weise sie in ihrem Wandel Gott gefallen können. Die Worte heifsen in der Recepta: τὸ λοιπὸν οὖν, ἀδελφοὶ, κ. τ. λ.. Statt τὸ λοιπὸν bieten die Codd. ABCDEFG, 17, λοιπὸν, welches von Griesbach und Tischendorf in den Text gesetzt ist, „λοιπὸν formula est properantis ad finem, qua saepissime uti solet apostolus, ubi ad ultimam epistolae partem transit (Philipp. 4, 8; Gal. 6, 17; Ephes. 6, 10; 2 Cor. 13, 11)." Grotius. So auch Pelt und mehrere undere Ausleger. Allein mag λοιπὸν immerhin am Schlusse mehrerer Briefe stehen, an unserer Stelle kann sich in dem Ausdrucke die Tendenz des zum Schlufseilens nicht ankündigen. λοιπὸν und τὸ λοιπόν wird im N. T. auch in mehrfacher Beziehung gebraucht; entweder soll danach das Vorhergehende genauer bestimmt und weiter ausgeführt (1 Cor. 7, 29; 2 Thess. 3, 1), oder auf neue Gegenstände eingegangen, oder zu den besonders erörterten Puncten noch ein allgemeiner Gedanke oder Wunsch hinzugefügt werden, in welcher letztern Beziehung es dann für den Schlufs auch ganz passend ist. Demnach scheint λοιπὸν an unserer Stelle als blofse Einführungspartikel dessen zu stehen, was aufser dem Bisherigen noch zu sagen ist, um so mehr, da die nachfolgenden Ermahnungen und Belehrungen kaum als zufällige Zugaben zu betrachten sind. Wir übersetzen: „Was das Uebrige anbetrifft," nämlich was aufserdem noch als Pflicht obliegt, ist u. s. w.. Vgl. über den adverbialen Ausdruck λοιπὸν Kühner Gr. Gr. 2 B. § 557. Anm. 4, p. 222. Weniger richtig erklären Theodoret und Oecumenius λοιπὸν durch ἀποχρόντως (ita ut haec cohortatio nostra vobis sufficiat, Schott), Chrysostomus durch ἀεὶ μὲν καὶ εἰς τὸ διηνεκὲς, wie man τὸ λοιπὸν gewöhnlich Matth. 26, 45 auffafset, aber irrig, denn λοιπὸν oder τὸ λοιπὸν heifst dort „was die übrige Zeit betrifft, steht also im Sinne von jam (so richtig Vulgata) „nunmehr." Vgl. Herr-

mann ad Viger. not. 26; Jacobs ad Philostrat. p. 663. — Durch das dem λοιπὸν beigefügte οὖν wird das Nachfolgende mit den vorhergehenden Wünschen in Verbindung gesetzt; die Ermahnung erscheint als unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden. Vgl. Hartung, Lehre von d. Partikeln. 2 B. p. 22 ff. Nach de Wette kann sich οὖν auf das καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα κ. τ. λ. (cp. 3, 10 ff.) beziehen, nach Theodoret auf εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας κ. τ. λ.. ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν. Das Verbum ἐρωτᾶν bezeichnet „bitten, ansehen" (Joh. 14, 16; Apg. 3, 3; 23, 20; Philipp. 4, 3; 1 Thess. 5, 12; 2 Thess. 2, 1). In dieser Bedeutung findet sich das Verbum bei Griechischen Classikern nicht, wohl aber bei LXX, die einige Male שָׁאַל durch αἰτεῖν und ἐρωτᾶν übersetzen (Judd. 5, 25; 1 Sam. 30, 21; Ps. 122, 6). — καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ. Ueber παρακαλεῖν „ermahnen" vergl. zu cp. 2, 3. Der Apostel, nicht befriedigt, die Leser in seinem Namen zu ermahnen, fügt mit Nachdruck zu beiden Verben hinzu ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ. Der gewöhnlichen Meinung, dafs ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ „bei dem Herrn Jesus" heifse, können wir ebenso wenig beitreten, als der von Flatt, Pelt und Schott, wonach es „per dominum Jesum" bedeuten soll. Was nämlich die Auffassung „bei dem Herrn Jesus" betrifft, so kennt die griechische Sprache bekanntlich keinen Gebrauch der Präposition ἐν in solchen Verbindungen (sie gebraucht πρὸς mit dem Genitiv, vgl. Krüger's Griech. Sprachlehre § 68, 37 Anm. 2 p. 332), die Berufung auf das hebräische בְּ ist ein Nothbehelf, der an dem anderweitigen Gebrauche des ἐν κυρίῳ und ἐν Χριστῷ in ähnlichen Fällen scheitern geht, indem dort eine solche Uebersetzung schlechthin unzuläfsig ist. So z. B Röm. 9, 1: ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ. Auch die andere Erklärung von ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ s. v. a. διὰ κύριον Ἰησοῦν erscheint als falsch, da ἐν für διὰ nie steht und stehen kann. Es würde sich also bei dieser Verbindung fragen, welche Bedeutung ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ an unserer Stelle habe. Die bei unserm Apostel aufserordentlich häufige Bestimmung ἐν κυρίῳ nimmt auch eine ihm eigenthümliche Stellung ein. An sich Ausdruck für Gemeinschaft mit dem Herrn (vergl. zu cp. 1, 1 p. 59) verräth schon die Form defselben, die regelmäfsige Auslafsung des Artikels, dafs die Selbstständigkeit des Ausdrucks

aufgegeben und er eine Art von qualitativer Bestimmung werden kann. Vgl. über ἐν Χριστῷ Winer, Beitrag zur Verbeſserung der Neutestamentlichen Lexicographie p. 18. Wir finden ἐν κυρίῳ mit Verbis (Röm. 16, 2: ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ, daselbst Vs. 22: ἀσπάζομαι ἐν κυρίῳ; 1 Cor. 1, 31: ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω; 7, 39: Ephes. 4, 1: παρακαλῶ οὖν-ἐν Χριστῷ; 17: τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ; 61: τὸ λοιπὸν, ἀδελφοί μου, ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ κ. τ. λ.; Philipp. 2, 19: ἐλπίζω δὲ ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ; 3, 1: Χαίρετε ἐν κυρίῳ; Coloss. 3, 18: ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ; 4, 17; 1 Thess. 3, 8 ἐὰν στήκετε ἐυ κυρίῳ 2 Thess. 3, 4: πεποίθαμεν δὲ ἐν κυρίῳ); mit Adjectiven 1 Cor. 4, 17: πιστὸν ἐν κυρίῳ); substantivischen Verbaladjectiven (Röm. 16, 8: ἀγαπητὸν ἐν κυρίῳ 13: τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ); mit substantivischen Participien (Röm. 16, 12: τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ; Thess. 5, 12: τοὺς κοπιῶντας καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ); mit Substantiven (1 Thess. 4, 16: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ; Ephes. 5, 8: φῶς ἐν κυρίῳ; 6, 21: πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ; Philipp. 1, 14: ἀδελφοὶ ἐν κυρίῳ; Coloss. 4, 7: ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ; vgl. 2 Cor. 12, 2: οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ). Ueberall hat ἐν κυρίῳ dieselbe Bedeutung, überall nämlich bezeichnet es τὸ εἶναι ἐν Χριστῷ (Röm. 16, 11, und meine Bemerkung zu cp. 2, 14), aber häufig nur als die characteristische Bestimmung einer Person, eines Zustandes als eines christlichen. Eine solche Bestimmung ist ganz solchen, wie κατὰ σάρκα und ἐν σαρκὶ gleich und kann demgemäſs mit dem Subjecte sich so eng verbinden, daſs die Auslaſsung des Artikels rechtmässig wird. Steht doch der ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ, wie Billroth zu 2 Cor. 12, 2 gut bemerkt, recht eigentlich im Gegensatze zu ἄνθρωπος κατὰ σάρκα (2 Cor. 5, 16). Vgl. Harleſs zu Ephes. 4, 1, und Fritzsche ad Rom. 8, 1. Auch an unserer Stelle steht der Gebrauch von ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ dem eben erörterten Gebrauch gleich; auch hier ist es die dem Apostel eigenthümliche Bestimmung seines Thuns als eines christlichen; näher bestimmt nach der Natur des Contextes ist es also der Ausdruck für den Ernst und das Gewicht der Bitte (und Ermahnung), als einer die nicht in menschlichen Beweggründen, sondern in der Gemeinschaft des Apostels mit dem Herrn ihren wahren Grund hat. — Beiläufig mag bemerkt werden, daſs man wohl nach unserer Stelle und Ephes. 4, 17 behauptet hat, Paulus schwöre bei Christus. Diese Behauptung erweist sich aber als falsch. Denn

sowohl hier als Ephes. l. c. finden wir nicht Eid und Betheuerung, sondern Bitte und Ermahnung, was doch gar sehr verschiedene Begriffe sind. Selbst das Paulus überhaupt bei Christus geschworen, kann aus Stellen wie 2 Cor. 4, 10; Timoth. 5, 21 gar nicht bewiesen werden; beruft man sich ferner auf 1 Cor. 11, 11; 2 Cor. 12, 19, so ist damit noch weniger ausgerichtet, da an diesen Stellen an keinen Schwur gedacht werden kann. — Die folgenden Worte lauten im textus receptus: *καθὼς παρελάβετε παῤ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον.* Hier fällt die Stellung der Worte insofern als etwas frei und bei Paulus ungewöhnlich auf, als *ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* sich unmittelbar an *ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν* hätte anschliefsen sollen. In der That lesen die Codd. BD**E FG, 17, 37, 52, 73, 80, Vulgata (de caetero ergo — rogamus vos et obsecramus in Domino Jesu, ut quemodmodum accepistis a nobis, quomodo oporteat vos ambulare et placere Deo, sic et ambuletis, ut abundetis magis) und Pelagius: *ἵνα καθὼς παρελάβετε — θεῷ, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον,* was Lachmann und Tischendorf in den Text gesetzt haben. Mir erscheint das doppelt geschriebene *ἵνα* unzweckmässig, da es aller Wahrscheinlichkeit nach eine blofse Correktur der schwierigen ursprünglichen Lesart ist und der ganze Satz dadurch an Gehalt verliert. Gerade die Stellung der Worte, wie sie die Recepta liefert, hat etwas wahrhaft Paulinisch energisches und mufs defshalb beibehalten werden. Die leicht verstellten Worte sind so zu construiren: *ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα, καθὼς παρελάβετε — θεῷ, (οὕτως) περισσεύητε μᾶλλον,* d. h. übrigens nun bitten wir euch und ermahnen im Herrn Jesus, dafs ihr, so wie ihr von uns vernommen, wie ihr wandeln und Gott wohlgefallen sollt, also mehr zunehmet." Vgl. Winer's Gr. p. 643. — Das Verbum *παραλαμβάνειν* ist entweder durch „empfangen", oder durch „annehmen" zu übersetzen. Hier ist die erstere Bedeutung vorzuziehen, vgl. Gal. 1, 10; und zu cp. 2, 13. Vgl. Calvin: summa est, hoc in primis curandum, ut in suscepta doctrina proficiant, quam Paulus videtur frivolis et inanibus studiis opponere, quibus videmus bonam mundi partem adeo ut plurimum occupari, ut vix postremum locum teneat utilis sanctaque vitae rite formandae meditatio. Admonet ergo Paulus quo-

modo instituti fuerint atque huc toto studio jubet eniti." — In den Worten τὸ πῶς— θεῷ ist τὸ wirklicher Artikel und erscheint vorzüglich bei Paulus und Lucas häufig vor ganzen Sätzen, welche durch den Vortritt des Artikels eine substantivische Form erhalten (gleichsam ein Wort werden), und, da der Artikel flexionsfähig ist, in alle Beziehungsverhältnifse des Substantivs treten können. Beispiele aus Griechischen Schriftstellern finden wir bei Kühner Gr. Gr. 2 B. § 492, 3 p. 138; Matthiae Gr. Gr. 2 B. p. 730 f.; aus dem N. T. siehe die Belege bei Fritzsche ad Marc. p. 372, und Winer Gr. p. 162. Uebrigens kommt τὸ einer Frage vorgeschoben nur hier bei Paulus vor; dagegen häufiger bei Lucas, vgl. 22, 2: τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν; 22, 4: τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ; 22, 23, 24: τὸ τίς δοκεῖ εἶναι; 9, 46: τὸ τίς εἴη; 19, 47, 48: τὸ καθ' ἡμέραν, und τὸ τί ποιήσωσιν. Apg. 4, 21: τὸ πῶς κολάσωνται αὐτούς; 22, 30: τὸ τί κατηγορεῖται. In allen diesen Stellen dient τὸ dazu, die Aufmerksamkeit auf den folgenden Satz hinzulenken, etwa wie im Deutschen „nämlich." — Ueber περιπατεῖν vergl. zu cp. 2, 12; über ἀρέσκειν zu cp. 2, 4. Die Verbindungspartikel καὶ vor ἀρέσκειν ist nach ächt Griechischem Sprachgebrauche gesetzt für „und zwar, et quidem", sodafs sie eine nähere Erklärung des vorhergehenden Verbums einleitet. Storr, observatt. ad analog. et syntaxin ling. Hebr. p. 301 meint: voculam καὶ ex usu Hebraico וְ positam vim consilii aut effectus describendi indicare! Nach Schott bezeichnet περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ was cp. 2, 12 περιπατεῖν ἀξίως τοῦ θεοῦ, — Zwischen τῷ θεῷ und ἵνα περισσεύητε μᾶλλον findet sich in den Handschriften ABDEFG, 17, 23, 37, 39, 46, 57 (mit 71) in der Coptischen, Armenischen, Aethiopischen, Syrischen Uebersetzung, und in der Vulgata der Zusatz: καθὼς καὶ περιπατεῖτε. Millius, Prolegom. N. T. p. 966, Schott und de Wette halten diesen Zusatz für eine Nachbefserung des Textes; Schott meint noch obendrein, dafs der Zusatz aus der ähnlichen Stelle 1 Thess. 5, 11: καθὼς καὶ ποιεῖτε entnommen sei. Allein gegen die Nachbefserung des Textes spricht die Anzahl der besten Codd., in welchen der Zusatz gelesen wird, und die Meinung einer Entlehnung der Worte aus der bezeichneten Stelle zerfällt in sich selber. Demnach halten wir dafür, dafs Lachmann und Tischendorf mit vollem Recht

auf die Autorität der genannten Handschriften hin den in der Recepta fehlenden Zusatz in den Text aufgenommen haben. Der Apostel nämlich erkennt den christlichen Wandel der Thessalonicher an, ermahnt sie aber, in der Sorgfalt und Treue, womit sie ihr Leben führen, noch zu wachsen. – ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. Wie bereits zu cp. 3, 10 bemerkt wurde, soll die Conjunction ἵνα, die ihrem ursprünglichem Begriff nach eine Absichtspartikel ist, in der spätern Gräcität und namentlich in dem Neutestamentlichen Sprachgebrauche, vornämlich nach den Verbis des Bittens, Begehrens, Wünschens u. dergl. m. die Bedeutung einer einfachen Objectspartikel angenommen haben, was sich allerdings wohl insofern erklären lieſse, als die Absicht des Bittens die Erlangung deſsen ist, worauf sich die Bitte bezieht (das Object der Bitte). Allein es ist offenbar sprachwidrig, ἵνα nach den angegebenen Verbis im Sinne des Infinitivs zu nehmen; die Partikel erscheint ihrer Beschaffenheit nach nie anders als Ausdruck der Absicht, damit, deſsen Verkennung daraus herrührt, daſs der deutschen Sprache das Object des Befehlens, Bittens u. s. w. in der Vorstellungsform der Absicht auszudrücken, nicht gangbar ist. Vgl. Matth. 4, 3: εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται, und dazu Meyer; bei unserm Apostel 1 Cor. 14, 5: θέλω, ἵνα; 1 Cor. 16, 12: παρακαλῶ ἵνα; 1 Cor. 14, 1: ζηλοῦτε ἵνα προφητεύητε. Siehe noch 3 Esra 4, 46: δέομαι οὖν, ἵνα ποιήσῃς τὴν εὐχὴν ἣν ηὖξω τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ ποιῆσαι ἐκ στόματός σου. Act. Thomae ed. Thilo § 24 p. 40, und ebendaselbst p. 57: τοῦτο τὸ κάλλος κατεπιθύμιόν σε ποιήσει, ἵνα αὐτὸν ἀγαπήσῃς. — Nach ἵνα sollte eigentlich ein dem vorangegangenen καθὼς (παρελάβετε) entsprechendes οὕτως folgen, allein auch an andern Stellen des N. T. ist es wie hinweggeblasen. Vgl. Coloss. 2, 6: ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, (οὕτως) ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε. — περισσεύητε μᾶλλον. Bereits zn cp. 3, 12 wurde erwähnt, daſs περισσεύειν ursprünglich intransitiv sei: überflüſsig sein, überflieſsen von etwas, reich sein an etwas. In letzterer Bedeutung kommt das Verbum unter andern vor: Röm. 15, 13; Philipp. 1, 9, 26; 2 Cor. 3, 9; 8, 7; Philipp. 4, 14; doch hat περισσεύειν in den Neutestamentlichen Schriften zuweilen auch die Bedeutuug: „reich werden an etwas, zunehmen in einer Sache, crescere in aliqua re," vgl. Apg. 16, 5: αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσευον τῷ

ἀριθμῷ καθ' ἡμέραν. Philipp. 1, 9: καὶ τοῦτο προσευχόμεναι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ κ. τ. λ., wo der Begriff des Zunehmens in μᾶλλον καὶ μᾶλλον liegt. Ebenso an unserer Stelle: „damit ihr mehr zunehmet (uberrima incrementa capiatis), oder, wie Zwingli erklärt: ut abundetis magis i. e. ut in dies magis magisque proficiatis." Die Bedeutung „reich sein an etwas" hat περισσεύειν fast überall, wo dasselbe mit ἐν construirt ist. Vgl. Chrysostomus: ἵνα περισσεύητε μᾶλλον, τουτέστιν, ἵνα ἐκ πλείονος περιουσίας μὴ μεχρὶ τῶν ἐντολῶν ἵστασθε, ἀλλὰ ἵνα καὶ ὑπερβαίνητε, Theophylact: ἵνα περισσεύητε μᾶλλον, τουτέστιν, ἵνα πλέον τι τῆς ἐντολῆς φιλοτιμῆσθε ποιεῖν καὶ ὑπερβαίνητε τὰ ἐπιτάγματα· ὥσπερ γὰρ ἡ γῆ οὐ τὰ καταβληθέντα μόνον φέρει, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ οὐκ ὀφείλει ἵστασθαι μεχρὶ τῶν ἐπιταγμάτων, ἀλλ' ὑπερβαίνειν, und Heymo, welchen Pelt anführt; ut magis ac magis crescatis in fide et bonis operibus. Ille enim placet Deo, qui fidem rectam, quam habet, exsecutione virtutum decorat, ut ille bene abundat, qui crescente aetate fidei in se studet etiam abundare in sanctis operibus et in studio virtutum. —

Vs. 2. Als Regel für ihren gottgefälligen Lebenswandel beruft sich der Apostel auf die von ihm bei seiner Anwesenheit gegebenen Vorschriften. Paulus führt weiter aus, was er Vs. 1 mit den Worten παρελάβετε παρ' ἡμῶν kurz angedeutet hatte, indem er fortfährt: οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ Mit οἴδατε beruft sich Paulus in Bezug auf καθὼς παρελάβετε κ. τ. λ. auf das eigene Bewusstsein, auf die eigene Erfahrung der Thessalonicher. Das Substantivum παραγγελία, welches sich mit Ausnahme von Apg. 5, 28; 16, 24 nur noch an dieser Stelle und 1 Timoth. 5, 18 bei Paulus findet, ist abzuleiten von παραγγέλλειν. Dieses Verbum bedeutet eigentlich „daneben oder nach der Seite hin verkündigen, Botschaft wohin bringen", überhaupt verkündigen mit schwacher Andeutung eines praktischen Zweckes, vgl. Plato Pol. p. 524, A: καὶ παραγγέλλει τῇ ψυχῇ ὡς ταὐτὸν σκληρόν τε καὶ μαλακὸν αἰσθανομένη, stärker tritt diese Andeutung hervor p. 429. C.; 442. C., ohne daſs jedoch ein eigentliches Befehlen oder Ermahnen gemeint ist, vgl. besonders Schneider zur erstern Stelle. Sodann bezeichnet παραγγέλλειν: „erinnern, ermahnen, ermuntern befehlen," was geschehen soll, vgl. die Beispiele bei Pape, Handwörterbuch d. Griech.

Sprache 2 B. p. 448. In den Schriften des N. T. heifst das Verbum immer: praecipere, niemals verkündigen (1 Cor. 11, 17; 1 Timoth. 6, 13). Darnach bedeutet nun παραγγελία „den Befehl, die Ermahnung" (auch Unterweisung, vgl. Aristoteles Ethic. 2, 2); überhaupt schliefst die παραγγελία als Verkündigung, Kundthuung dasjenige in sich, was geboten und verboten wird, was zu thun und zu lassen ist; Lehre und Gebot, die dogmatische und ethische Seite sind darin vereint. Aber hiernach ist, um dies beiläufig zu bemerken, ἡ παραγγελία keineswegs einerlei mit der christlichen Religion, dem Evangelium oder dem Glauben, wie Heinrichs und Heydenreich zu 1 Timoth. 1, 5 fälschlich behauptet haben, vielmehr sind diese Begriffe selbst eben dasjenige Lebenselement, worauf die παραγγελία als didactisch-paränetischer Ausdruck abzweckt. Näher liegt es, wie Matthies zu 1 Timoth. l. c. anmerkt, die ethische Seite der Religion lediglich zu fixiren, also im Sinne des christlichen Sittengesetzes die παραγγελία zu nehmen; allein Lehre und Gebot sind in der apostolischen Darstellungsweise stets zu eng mit einander verbunden, als dafs man das Letztere abstract für sich festhalten könnte. Da nun παραγγελίαι an unserer Stelle das didactische oder dogmatische Moment der frühern Predigt nicht ausschliefsen, ungeachtet hauptsächlich „an sittliche Vorschriften" zu denken ist, so scheint es am angemefsensten, den allgemeinen Grundbegriff: „Verkündigung, Einschärfung" festzuhalten, ohne eine einzelne Seite überwiegen zu lafsen. Ebenso 1 Timoth. 1, 5. J. D. Michaelis bemerkt: παραγγελία, d. h. Gebote; so pflegten die Vorschriften der Philosophen auch genannt zu werden. In dem Lateinischen ist von ihnen das Wort „praecepta" gebräuchlich. — Zu παραγγελίας ἐδώκαμεν macht Paulus den Zusatz: διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Die Präposition διὰ mit dem Genitiv bedeutet, so bald Ort, Zeit, Stoff und Art und Weise nicht berücksichtigt werden müssen, „durch", d. h. dafs vermittelst etwas ein anderes zu Stande komme. Untersuchen wir den darin liegenden Begriff genauer, so erhellt zwar, dafs es meist nur reine Angabe des Mittels ist, aber ebenso unleugbar, dafs, insofern ja das Subject, welches das Mittel zu etwas ist, auch zugleich der Grund sein kann, von dem etwas ausgeht, der Begriff des Ausgehens von etwas in der Präposition an sich keineswegs durchaus ausge-

schlossen ist. Dafs dem wirklich so sei, dafür spricht, aufser dem logisch eben nachgewiesenen Begriffe von „durch", überzeugend die Art, wie διὰ classisch gebraucht wird. Vgl. Bernhardy, Syntax der Griech. Sprache p. 234 f., wo indefsen die Begriffe der blofsen Vermittlung und des ursächlichen Ausgehens nicht geschieden sind, deren Unterscheidung, wenn auch im Griechischen nicht, für uns doch von grofser Wichtigkeit ist. Nach dieser eben aufgestellten Bedeutung von διὰ läfst sich nun der Ausdruck διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ erklären, ohne dafs wir von der eigentlichen Bedeutung abgehen, oder auch einen fremden Sinn hineintragen. Bedeutet nämlich διά τινος nicht nur die Mittelsperson, durch deren Hülfe etwas geschieht, sondern auch das Subject, das zugleich der letzte Grund der Handlung ist, von dem etwas ausgeht, so wird der Zusatz nur eine Steigerung sein durch den Hinblick auf Jesum, den Herrn, auf den er seine παραγγελίας zurückführt, als durch ihm möglich geworden, insofern er durch Jesum, den Herrn, christlicher Apostel geworden und somit mit der apostolischen Machtvollkommenheit zur Publikation sittlicher Verordnung bekleidet ist. Gegen Pelt, welcher ἐν κυρίῳ und διὰ κυρίου ἐρωτᾶν, διδόναι für einerlei hält, bemerkt sehr richtig Vatke, Berliner Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik l. c. p. 780: „Christus ist κύριος, Herr der Kirche, der allgemeine vernünftige und sittliche Geist, welcher fortwährend die Glieder der Kirche als einer organischen Einheit durchdringt. Sagt nun der Apostel ἐν κυρίῳ, so zeigt er damit an, dafs er der eigenen (endlichen) Individualität entnommen und aufgehoben sei in die Identität des allgemeinen geistigen Elements, und als solcher, nicht als einzelne Person in ihrer Besonderheit und Endlichkeit rede. Sagt der Apostel διὰ κυρίου, so ist dasselbe Verhältnifs, nur dafs das Allgemeine als das Vermittelnde gesetzt ist; die Vorschriften, Belehrungen u. s. w. giebt der Apostel nicht als dieser einzelne Mensch, sondern als das Organ des allgemeinen Herrn der Kirche, und somit auch durch (auctoritate, nomine) denselben." Ebenso Fritzsche ad Rom. 1, 8. tom. 1. p. 25: „sic 1 Thess. 4, 2 παραγγελίας διδόναι τινὶ διὰ Ἰησοῦ „mandata alicui dare per Jesum" sc. qui haec mandata dari jusserit, idem est quod 2 Thess. 3, 6: παραγγέλλειν τινί τι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ i. e. Jesu Christi auctoritate alicui aliquid injun-

gere." Vgl. noch Theophylact: πάλιν δὲ τὸν Χριστὸν εἰς τὸ μέσον τίθησιν. Οὐκ ἐμὰ γάρ, φησιν, ἃ παρήγγειλα, ἀλλὰ ἐκείνου ταῦτα —; und Zwingli: „nihil praecepi, nihil mandavi ex me; et quae praecepi non ex me dixi, sed ex voluntate et praecepto dei dominique Jesu Christi, nullius hominis." Als eine mit der unsrigen sehr ähnliche Stelle erscheint 2 Cor. 1, 5: ὅτι καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὕτω διὰ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν und dazu die treffliche Bemerkung von Rückert. —

Vs. 3. Nach diesen allgemeinen Ermahnungen läſst Paulus nun die speciellen sittlichen Vorschriften folgen; zunächst erinnert er an das Princip dieser παραγγελίαι und an einige Stücke ihres besondern Inhalts. Τοῦτο γάρ ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν κ. τ. λ.. Die Partikel γὰρ hat nicht affirmandi vim, wie Pelt der Ansicht ist, sondern steht explicativ: „nämlich." Vgl. Kühner ad Xenoph. Memor. 1, 1, 6 p. 44, und besonders Hartung, Lehre von den Partikeln. 1 B. p. 470. — Τοῦτό ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ· τοῦτο hält Pelt mit Unrecht für überflüſsig; auch ist es nicht Prädicat, wie de Wette meint, und θέλημα τοῦ θεοῦ Subject, sondern umgekehrt, τοῦτο ist Subject und θέλημα τοῦ θεοῦ Prädicat. Wir sollten eigentlich vor θέλημα den Artikel erwarten, aber derselbe fällt häufig wie in der Attischen Prosa so im N. T. neben dem Demonstrativpronomen weg, besonders, wenn das Pronomen nicht adjectivisch mit dem Substantiv verbunden ist, sondern als Subject dasteht, zu welchem das Substantiv das näher bestimmende Prädicat bildet. Vgl. Stesichorus Himer. carm. 5, 11 (nach dem Delectus von Schneidewin 1838. p. 330): οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος. Plato Apol. Socrat. p. 18. A.: δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρέτη, d. h. denn dieses ist die Tugend eines Richters, vgl. daselbst Stallbaum; Engelhardt ad Plat. Lach. § 1; Rost, Gr. Gr. § 98 Anm. 3; und besonders Winer's Gr. § 17, G. p. 130, wo mehr Beispiele aus den Schriften des N. T. beigebracht sind. Der Artikel steht Matth. 7, 12: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. — Hinsichtlich des Nomens θέλημα kann bemerkt werden, daſs dieses wie auch θέλησις (Hebr. 2, 4) sich bei keinem classischen Schriftsteller findet, sondern Alexandrinischen Ursprungs zu sein scheint. Vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 7; 335; Pollux 5, 165: βούλησις, ἐπιθυμία,

ὄρεξις, ἔρως, ἡ δὲ θέλησις (τὸ θέλημα) ἰδιωτικόν. Während θέλησις nur l. c. im N. T. und einige Male bei LXX vorkommt, erscheint θέλημα viel häufiger. Der Ausdruck τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ kann nicht das göttliche Wollen selbst, sondern nur das von Gott Gewollte (ὃ θέλει ὁ θεός), der Wille Gottes in objectiver Bedeutung sein. Vgl. Fritzsche ad Rom. 2 18; 12, 2: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ non subjective facultatem aut actionem, qua Deus vult, sed objective „id quod Deus vult" designat." Der Wille Gottes kann nun entweder den gesetzgebenden oder den beschliefsenden Willen Gottes bezeichnen. Der Zusammenhang spricht hier deutlich für beide Bedeutungen, da das christliche Leben, wie der Apostel es in dem Folgenden wünscht und beschreibt, sowohl aus der Erkenntnifs des göttlichen Gesetzes, als auch aus der des göttlichen Rathschlusfes hervorgehen kann. Anders verhält es sich Coloss. 1, 9, wo unter τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ der Rathschlufs Gottes zur Erlösung der Menschen verstanden werden mufs. Vgl. Hebr. 10, 36: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες, wo der Wille Gottes, den der Verfasser meint, die Heiligung der Menschen durch die Darbringung des Sohnes Gottes (Vs. 7, 9, 10) ist. Diesen Willen Gottes vollführen wir, so weit an uns liegt, indem wir uns willig durch den Erlöser heiligen lassen, uns gläubig sein Opfer aneignen und in der Zuversicht auf ihn als den alleinigen Heiland uns durch nichts irre machen lassen. Nach Matthies zu Ephes. 1, 10 unterscheiden sich θέλημα und βουλή dadurch von einander, dafs βουλή den Entschlufs, θέλημα überhaupt den Willen, das Geneigtsein bezeichnet; das Umgekehrte würde nicht pafsen, und auch sonst weiset βουλή stets auf die bestimmte Entscheidung des Willens hin, wefshalb von Göttern und Rathspersonen bei den Griechen immer βουλή, niemals θέλημα gebraucht wird. — Als bestimmende Apposition zu θέλημα τοῦ θεοῦ fügt Paulus hinzu: ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν. Das Nomen ἁγιασμός, welches weder bei den Attikern, noch sonst bei classischen Schriftstellern (bei Dionys. Halicarn. antiq. Rom. 1, 21 steht jetzt nach den besten Handschriften ἁγισμὸς) gelesen wird, ist Alexandrinisch (bei LXX Judd. 17, 3; Ezech. 45, 4; Sirach 7, 31; 2 Macc. 14, 36 und öfter) und von ἁγιάζειν gebildet, vgl. zu cp. 5, 23. Oecumenius erklärt ἁγιασμὸς durch ἀφορισμός. Im N. T. hat ἁγιασμός, wie sein Stamm ἁγιάζειν, die

aus dem Hebräischen mit herübergebrachte blofs ceremonielle Bedeutung der Absonderung für den Gebrauch des Cultus oder der Weihe abgelegt und eine sittliche angenommen, wie aus Vergleich von unserer Stelle, 1 Cor. 1, 30; 2 Thess. 2, 13; 1 Timoth. 2, 15; 1 Petr. 1, 2 deutlich zu ersehen ist. ἁγιασμὸς ist der fortschreitende und zur Vollendung führende Uebergang in die Aehnlichkeit mit dem Urbild der in Christo geoffenbarten Heiligkeit Gottes, durch die gläubige Anschauung und Nachfolge Christi in der Kraft der mit der Rechtfertigung erhaltenen Gabe des heiligen Geistes und vermöge des dem Glauben, dem frohen Bewufstsein der Gnade inwohnenden Antriebs und Muths zum Guten. Es liegen in dem ἁγιασμὸς zugleich die negativen und hieratischen, nur ethisch gewendeten Momente des Begriffs der Sonderung und Reinigung von der verunreinigenden Gemeinheit der Sünde und Welt, und der neuen Bestimmung und Weihe für Gott und für den Dienst Gottes (Joh. 17, 16, 17, und Osiander zu 1 Cor. 1, 30). Vgl. Calvin: „quid valeat nomen sanctificationis jam alibi saepius dictum est, nempe nt renuntiantes mundo et carnis inquinamentis exuti nos Deo velut in sacrificium offeramus, nihil enim illi offerri decet, nisi purum ac sanctum"; und Zwingli: hoc vult Deus, ut sancti sitis quemadmodum ipse sanctus est, puri, mundi, integri, innocentes. Ebenso Oecumenius: τοῦτο ἀληθῶς ἁγιασμὸς τὸ παντὸς ῥύπου καθαρὸν εἶναι. Aus der angegebenen Erklärung geht hervor, dafs wir ἁγιασμὸς in ganz allgemeiner Bedeutung genommen. Dagegen behaupten Bengel (sanctificatio complectitur maxime castitatem), Pelt, Schott, Olshausen, ἁγιασμὸς müfse hier im speciellen Sinne als „Keuschheit" aufgefafst werden, wie Röm. 6, 19; 1 Timoth. 2, 15. Auch Chrysostomus und Theophylact beschränken ἁγιασμὸς mit Berücksichtigung 12, 14 einseitig auf die σωφροσύνη, d. h. die Züchtigkeit bei Verheiratheten wie bei Unverheiratheten. Allein „Heiligung" ist, wie de Wette mit gutem Grund bereits gegen die specielle Auffassung entgegnet hat, ein ganz allgemeiner Begriff, und dafs sogleich von der Enthaltung von Hurerei die Rede ist, ἁγιασμὸς (Vs. 4) wirklich in Beziehung auf das Geschlechtsverhältnifs vorkömmt, und ἀκαθαρσία (Vs. 7) den Gegensatz macht, berechtigt nicht, denselben schon hier auf den besondern der Keuschheit oder σωφροσύνη zu be-

schränken. Hier mag erlaubt sein die schönen Worte von Origenes in Erwähnung zu bringen, wie wir sie bei Redepenning (Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn 1841. 1 B. p. 425) lesen: „Die Quelle jeder Tugend ist die Gottesliebe und der Sündenhafs, beides bedingt durch einander. In beidem besteht das Leben im Geiste, bei welchem alles Fleischliche je mehr und mehr erstickt wird. Die Frucht des Geistes ist die Liebe, und sie tödtet den fleischlichen Hafs; die Frucht des Geistes ist die Freude und sie tödtet die weltliche Traurigkeit, der Friede, gleichfalls Frucht des Geistes, die Zwietracht und den Streit; die Geduld tödtet die Ungeduld, die Milde den ungethümen Sinn, die Enthaltsamkeit tödtet die Unmässigkeit, und die Unkeuschheit wird ertödtet durch die Keuschheit, nicht auf einmal, sondern nach und nach, jedoch in alsbald beschleunigtem Fortgange, bis zuletzt weder in That noch Wort noch Sinn die Sünde hervortritt, weil sie ganz ertödtet ist. Dies ist das stille Wachsen und die Vollendung in der Heiligung." — Aus der allgemeinen Pflicht der Heiligung entwickelt der Apostel jetzt zwei besondere Pflichten, und zwar zunächst von der zweiten Hälfte des dritten Verses (Schott will willkührlich mit ἀπέχεσθαι bereits Vs. 4 beginnen) bis zu Vs. 5 die Keuschheit. Mit Recht liefsen die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur überhaupt, welche die Versuchung in diesem Puncte besonders gefährlich macht, und die Versunkenheit der Heidenwelt in Wollustsünden, die auch besonders in Thessalonica im Schwunge gingen, insbesondere den Apostel diese Ermahnung in den Vordergrund stellen, denn die Lasterhaftigkeit innerhalb der Kirche Christi ist ja Abfall vom Christenthume selbst. Die Keuschheit, wofür sonst der eigentliche Ausdruck ἁγνεία (1 Timoth. 4, 12; 5, 2) beschreibt Paulus zuerst negativ als die Enthaltung von allen geschlechtlich unreinen Handlungen, indem er sagt: ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας. Der Infinitiv ἀπέχεσθαι darf nicht, wie einige Ausleger gemeint haben, als Imperativ aufgefafst werden, auch ist bei demselben kein δὲ zu ergänzen, sondern derselbe ist epexegetische Apposition zu ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, indem er dem allgemeinern, den bestimmteren, specielleren hinzufügt: „nämlich." Unser „nämlich" wird bei der epexegetischen Apposition, auch wenn solche als ein Infinitiv mit oder

ohne Artikel, wie hier, eintritt, so wenig, wie im Lateinischen ausgedrückt. Vgl. Krüger, Gr. Sprachlehre § 57, Anm. 5. p. 239. Winer Gr. § 45, 1. p. 369 will den Infinitiv ἀπέχεσθαι als Subject auffaſsen, indem er verbindet: τοῦτό ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ — ἀπέχεσθαι — ἀπο τῆς πορνείας, und weiter bemerkt, daſs ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν auch durch einen Infinitiv hätte ausgedrückt werden können. Indeſsen scheint es mir angemeſsener zu sein, den Infinitiv als praedicative Bestimmung zu erklären und zn übersetzen: „dieses nämlich ist der Wille Gottes, eure Heiligung, nämlich das Enthalten von Unzucht." ἀπέχεσθαι erscheint hier wie Apg. 15, 20 und öfter mit ἀπὸ construirt, sonst im N. T auch mit dem bloſsen Genitiv, vgl. Apg. 15, 29: ἀπέχεσθαι εἰδωλυθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας. Beides unterscheidet sich „non quoad rem ipsam, sed modo cogitandi, ita ut in priori formula sejunctionis cogitatio ad rem, in posteriore autem ad nos ipsos referatur." Tittmann, de synonymis N. T. p. 225. — πορνεία kann hier nicht Hurerei im engern Sinne heiſsen, sondern muſs im weitesten Sinne aufgefaſst werden, von jeglicher wilden, ungesetzlichen Befriedigung des Geschlechtstriebes. Gut schon Zwingli: „per scortationem intelligit Paulus in genere omnem carnis immundiciam simul cum adulterio;" und Bullinger: „Intelligit P. per πορνείαν omnem immunditiam libidinem, fornicationem, adulterium, petulantiam, denique quicquid his adjacet et cognatum est." Anders ist es z. B. Matth. 5, 32: παρεκτὸς λόγου πορνείας, wodurch der Context (ebenso wie cap. 19, 9: λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται) in specie auf die Hurerei des Ehebruchs restringirt wird, nnd daher nicht mit Dr. Paulus auf Unzucht vor der Ehe bezogen werden kann. Gal. 5, 19, wo Paulus eine ganze Reihe von ἔργοις τῆς σαρκὸς aufzählt, wird μοιχεία (das zwar in Codd. A B C, 17, 47, 57 fehlt und wahrscheinlich mit Lachmann getilgt werden muſs) als Ehebruch von πορνεία als Hurerei im allgemeinen Sinne unterschieden. Das an unserer Stelle πορνεία in dem angedeuteten weiteren Sinne aufzufaſsen sei, scheint überdies hervorzugehen aus Codd. F, 31, welche πάσης τῆς πορνείας, aus Cod. 73, welcher πάσης πορνείας, und Peschito, welche: ܡܢ ܟܠ ܙܢܝܘܬܐ (d. i. von aller

Hurerei) lesen. Vgl. Theophylact: πολλὰ γὰρ' τὰ εἴδη ταύτης καὶ πολύπλοκα ἃ οὐδὲ εἰπεῖν ἠνέχετο, ἀλλὰ ἁπλῶς πάσης. εἶπεν; und J. D. Michaelis: „Unter πορνεία kann hier nicht bloſs die eigentliche sogenannte Hurerei verstanden werden, sondern die Unreinigkeit überhaupt, davon nachher besondere und einzelne Arten angeführt werden. In dieser weitläufigeren Bedeutung wird das Wort auch 1 Cor. 5, 1 genommen. Wer etwas davon lesen will, wie nöthig diese Warnung gewesen, weil Thessalonica wegen der Unreinigkeit recht berüchtigt war, und die Griechen die meisten Sünden der Unreinigkeit für Mitteldinge hielten, der findet es in Whitby." Von was Paulus redet, ist klar, nämlich von der wilden unnatürlichen Wollust, die bekanntlich bei Griechen und Römern unglaublich im Schwange ging, wie aus ihren eignen Schriften ersehen und von den Auslegern mit reichen Citaten nachgewiesen wird. Auch in Kleinasien war die πορνεία ganz gewöhnlich, woraus sich erklärt, warum Paulus in den Briefen an die Epheser und Colosser nöthig hat, vor diesem Laster so nachdrücklich zu warnen. Siehe noch Calvin: ut abstineatis. Haec una praeceptio est quam ex proximo fonte derivat: sanctitati enim nihil magis contrarium est quam scortandi foeditas, quae totum hominem polluit. Ideo adfectum concupiscentiae ad gentes ablegat quae Deum ignorant; ac si diceret, ubi regnat Dei cognitio domari oportere concupiscentias. Per affectum concupiscentiae foedas omnes carnis libidines designat; ubi sibi appetere homines permittunt, nullus est modus lasciviae, quare haec una temperantiae ratio est, cupiditates omnes frenare." Beiläufig wollen wir bemerken, daſs im N. T. überhaupt, namentlich aber bei unserm Apostel, die Ermahnung, böse Eigenschaften abzulegen, nur an Christen gerichtet wird; nur diesen ist es möglich, nur in ihnen ist ein neuer Mensch vorhanden, der als der innere (Ephes. 3, 16) den alten als den äuſsern ablegen kann (Ephes. 4, 22; Coloss. 3, 8), damit der Christ durch fortwährende Auffrischung (ἀνανεοῦσθαι) seines Innern auch äuſserlich als ein neuer Mensch sich darstellen könne (Ephes. 4, 24; Coloss. 3, 9). An die Nichtchristen ergeht dagegen die Aufforderung, erst innerlich, dem νοῦς nach, anders zu werden als sie sind (μετανοεῖσθαι). —

Vs. 4. Εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγι-

ασμῷ καὶ τιμῇ. Der Infinitiv εἰδέναι schliefst sich wie ἀπέχεσθαι (Vs. 3) als epexegetische Apposition an ἁγιασμὸς ὑμῶν (Vs. 3) an. εἰδέναι mit dem Infinitiv verbunden kann nur heifsen „sich auf etwas verstehen," in welcher Bedeutung das Verbum stets den Infinitiv bei sich hat, vgl. Soph. Ajax. 666: τοιγὰρ τὸ λοιπὸν εἰσόμεσθα μὲν θεοῖς εἴκειν, uud dazu Rost, Gr. Gr. § 129, 4, c, p. 699. Theophylact bemerkt: σημείωσαι καὶ τὸ εἰδέναι, δείκνυσι γὰρ, ὅτι ἀσκήσεως καὶ μαθήσεώς ἐστι τὸ σωφρονεῖν. In derselben Bedeutung und Verbindung findet sich bei den Lateinern „scire", vgl. Liv. Hist. 22, 51, 4: vincere scis, Hannibal, victoria uti nescis, und mehr Beispiele bei Fabri zu dieser Stelle p. 327. — Die folgenden Worte τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι haben in Betreff der Erklärung den Auslegern viele Schwierigkeiten gemacht. Die bedeutendste Schwierigkeit liegt in der unsichern und schwankenden Bedeutung des σκεῦος. Dieses Substantivum bedeutet bei den Griechen das Geräth, die Geräthschaft jeder Art (Thucyd. 2, 13: ἱερὰ σκεύη; Xenoph. Anab. 4, 4, 18: ἐσθῆς καὶ σκεύη)) das Zeugungsglied παιδοποιὸν σκεῦος Aelian Hist. anim. 17, 11); im verächtlichen Sinne, einen Diener oder Helfershelfer, überhaupt einen Menschen, der sich von einem andern als Werkzeug brauchen läfst (Polybius hist. 13, 5, 7; 15, 25, 1). Im Sprachgebrauche der Hebräer wird σκεῦος zunächst ebenfalls ganz allgemein gebraucht, wie das classische χρῆμα, vgl. Vorstii philolog. sacr. tom. I. p. 22. Es bezeichnet nicht nur alles Geräthe wie selbst Kleider (5 Mos. 22, 5), sondern auch Ding überhaupt. So heifst die Sonne Sirach 43, 2: σκεῦος θαυμαστὸν, ἔργον ὑψίστου, aber dieser Gebrauch scheint nicht der ursprüngliche zu sein, sondern es liegt ihm gewifs derselbe Sinn zum Grunde, den in dieser Stelle auch ἔργον hat. So sagt Justinus Martyr. Apol. 1, p. 49, A.: ἀνθρωπείου λόγου σκεύη, d. i. ein Gemächte menschlicher Lehre. Bei σκεῦος tritt sodann diese Beziehung auf ein Handelndes im biblischen Sprachgebrauche hervor. σκεῦος ist bald ein Bild, bald ein Name des Menschen, den Gott als ein Geschirr verfertigt (Jerem. 18, 6; Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 8, 9; Röm. 9, 21), gebraucht und zu Ehren bringt (2 Timoth. 2, 20, und dazu Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe p. 518; Röm. 9, 22 f.; Jerem. 18, 6), oder wieder zerstört (Jer. 19, 11; 22, 28; 48, 38; Apocalyp. 2, 27, uud dazu Züllig, die Offenbaruug Johannis.

1 B. p. 340). Namentlich erscheint der Mensch nach seinem gebrechlichen Theile als ein Geschirr (2 Cor. 4, 7: ὀστράκινον σκεῦος). Nachdem jetzt Gebrauch und Bedeutung von σκεῦος bei den Griechischen und biblischen Schriftstellern angegeben ist entsteht die Frage, wie das Wort an unserer Stelle aufgefafst werden mufs. Abgesehen von der durch Erasmus Schmidt und einigen Andern *) vertheidigten aber ganz irrigen Ansicht, dafs σκεῦος gleich dem Latein. vas für das männliche Geschlechtsglied stehe, welchen Gebrauch des Worts aber die heilige Schrift nicht kennt und zu defsen Annahme im Zusammenhange nichts berechtigt, scheiden sich die sämmtlichen Erklärer von σκεῦος in zwei Theile, indem die einen das Substantivum vom „Leibe", die andern dasselbe vom „Weibe" verstehen wollen. Chrysostomus (so viel wir wenigstens aus den auf unsere Stelle bezüglichen Worten abnehmen können ἡμεῖς αὐτὸ κτώμεθα, ὅταν μένῃ καθαρὸν καὶ ἔστιν ἐν ἁγιασμῷ, ὅταν δὲ ἀκάθαρτον, ἁμαρτία· εἰκότως· οὐ γὰρ ἃ βουλόμεθα πράττει λοιπὸν, ἀλλ᾽ ἃ ἐκείνη ἐπιτάττει); Theodoret (: τινὲς τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος τὴν ὁμόζυγα ἡρμήνευσαν· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ ἑκάστου σῶμα οὕτως αὐτὸν κεκληκέναι· οὐ γὰρ τοῖς γεγαμηκόσι μόνοις τὴν νομοθεσίαν προσφέρει); Oecumenius; Theophylact (σκεῦος τὸ σῶμά φησιν); Tertullian de resurrect. cp. 16; contra Marcion. 5, 15; Ambrosiaster; Pelagius; Bullinger (videtur mihi Paulus loqui de corpore cujusvis Christiani hominis proprio, quod ad proprietatem linguae Hebraeae Vas vocaverit, ipsa quoque voce alludens ad rem figulinam primamque hominis conditionem; Calvin: (particulam hanc, et sciat unusquisque vestrum suum vas possidere, nonnulli de uxore exponunt, ac si dictum esset: mariti cum uxoribus pudice habitent. Sed quum promiscue alloquatur viros et mulieres, non dubium est, quin vas pro corpore accipiat. Est enim suum cuique corpus veluti domicilium, in quo habitat: vult ergo, ut corpus nostrum ab omni foeditate purum servemus); Beza (τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος i. e. suum corpus, ut apparet ex iis, quae scripta sunt 1 Cor. 6, 18); Gro-

*) Selbst nach Chr. Gottl. Wilke, Clavis N. T. philologic. tom. 2. 1841. p. 302, wo er sagt: τὸ σκεῦος de corpore 1 Thess. 4, 4, (videntur intellig. genitalia, τὸ παιδοποιὸν σῶμα, κτᾶσθαι sensu conservandi ut Sirach 22, 24).

tius (σκεῦος hic accipio ipsum corpus, quod honorat qui caste id habet; etiam Rabbi Akiba in libro super litteras corpus vocat כוס); Clericus; Wolf (σκεῦος hic proprie est cujusque corpus); Benson (σκεῦος ist hier der menschliche Leib; die Ermahnungen des Apostels sind hier an alle Christen, verheirathete und unverheirathete gerichtet); Baumgarten: Weingarten (ut quisque vestrum corpus suum conservare studeat castum et honestum); Flatt; Pelt; Olshausen, Bretschneider lexic. s. v.; Baumgarten-Crusius (σκεῦος ist gewiſs Leib, weniger als Werkzeug der Seele, als wegen seiner Hinfälligkeit) und Beck (die christliche Lehrwissenschaft, Stuttg. 1841, p. 197) haben als die einfachste dem Zusammenhange durchaus angemeſsene Faſsung der Worte diejenige vertheidigt, wonach σκεῦος s. v. a. σῶμα bedeuten soll. In der That läſst sich nicht wohl läugnen, daſs der menschliche Körper ganz paſsend mit einem Gefäſse, deſsen sich der Geist als sein Werkzeug bedient, verglichen werden kann. Der Leib erscheint alsdann nach christlicher Grundansicht nicht gerade als ein Körper der Seele, sondern als ihr heiliges Organ, das wie die Seele selbst rein und sauber bewahrt werden muſs, um ein Tempel des heiligen Geites zu werden. An und für sich hat der Gebrauch von σκεῦος gleich dem Hebr. כְּלִי vom σῶμα keine Schwierigkeit. Vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 2 B. p. 538, Anm. 2. So bedient sich Philo mehrere Male des Ausdrucks ἀγγεῖον τῆς ψυχῆς anstatt σῶμα, vgl. Philo de migrat. Abr. p. 418: ὁ τοῖς ἀγγείοις τῆς ψυχῆς σώματι καὶ αἰσθήσει διατρίβων; p. 186: τὸ τῆς ψυχῆς ἀγγεῖον τὸ σῶμα, und quod deter. pot. insid. Loesner, observatt. ex Philon.. So sagt Paulus 2 Cor. 4, 7: ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, wo in dem ὀστρακίνοις σκεύεσιν von älteren und neueren Auslegern mit Recht eine bildliche Bezeichnung „des Körpers" erkannt, nicht aber, wie Billroth und Rückert meinen, die ganze Persönlichkeit verstanden werden muſs, wogegen sowohl das characteristische ὀστράκινον streitet, welches nur auf die Leiblichkeit gehen kann, als auch Vs. 16 und cp. 5, 1 ff., vgl. besonders Meyer und de Wette zu 2 Cor. 4, 7. So lesen wir im Testam. XII Patriarch. p. 673: ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν (sc. den Gottlosen) ὡς ἴδιον σκεῦος· Barnabas sagt in seinem Briefe cp. 7 (p. 16 ed. Hefele) von

Christus: ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἤμελλε σκεῖος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν, und cp. 21 (p. 42 ed. Hefele): ὡς ἔτι τὸ καλὸν σκεῦός ἐστι μεθ' ὑμῶν, wozu verglichen werden kann die Bemerkung von C. J. Hefele, das Sendschreiben des Apostels Barnabas. 1840. p. 125. Weiter wird bei Hermas lib. II. mandat. 5 (p. 366 ed. Hefele) der Leib ohne irgend einen erklärenden Zusatz genannt „ein Gefäſs." Deſselben Ausdrucks bediente sich schon Cicero Tuscul. disputt. 1, 22, wo er sagt: corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum. Aus allen den angeführten Stellen erhellt deutlich, daſs σκεῦος wohl s. s. a. σῶμα bedeuten kann, weſshalb die Gegenrede Schott's, es seien alle angeführten Beispiele der Art, daſs die tropische Bedeutung nicht gerade in dem Substantiv σκεῦος selbst enthalten, sondern in den mit σκεῦος verbundenen Worten, und man daher, wenn σκεῦος an unserer Stelle den Leib bezeichnen solle, πνεύματος oder ψυχῆς suppliren müſse, in sich selber zerfällt. Denn dagegen spricht schon 2 Cor. 4, 7 und das Citat aus dem Hermas, wo der Zusammenhang hinlänglich klar macht, daſs σκεῦος auch ohne Zusatz in der angegebenen Bedeutung aufgefaſst werden kann. Dazu kömmt, daſs an unserer Stelle im Grunde ein solcher Zusatz enthalten ist, in dem ἑαυτοῦ, wodurch die Ichheit, die ψυχή, von dem σκεῦος unterschieden, und dieses als jener angehörig bezeichnet werden soll. Auch de Wette gesteht, daſs der Gedanke „seinen Leib zu besitzen (erhalten, behaupten) in Keuschheit und Ehre" an sich gar nicht unpassend sei. Allein nichtsdestoweniger halten wir die Ansicht, wonach σκεῦος s. v. a. σῶμα bedeuten soll, an unserer Stelle für unhaltbar. Zunächst spricht dagegen, daſs κτᾶσθαι, wie die Vertheidider dieser Auffaſsung behaupten, bedeuten könne „besitzen." Dieſs ist aber nie der Fall. Denn wenn Pelt sagt: κτᾶσθαι saepe (?) in universum pro possidĕre et possidēre usurpari, quo Hesychius explicat per ἔχειν, und ähnlich Flatt: κτᾶσθαι heiſse nicht bloſs erwerben, sondern auch zuweilen „etwas haben, besitzen", so ist dagegen zu erwidern, daſs das Verbum überall, folglich auch an unserer Stelle, wo es sich allein bei Paulus findet in seiner Grundbedeutung aufgefaſst werden muſs. Die ursprüngliche Bedeutung von κτᾶσθαι im Präsens, Imperfect, Futur und Aorist ist constant „sich verschaffen, in seinen Besitz brin-

gen", im Perfect dagegen und im dritten Futur „sich erworben haben, im Besitz haben." Qui sibi comparavit, is tenet. Bauer, Philol. Thuc. Paulin. p. 225. Demgemäfs heifst Luc. 21, 19: ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε (Lachmann und Tischendorf nach Codd A. B. κτήσεσθε) τὰς ψυχὰς, durch eure Ausdauer (in den Verfolgungen) werdet ihr euch eure Seelen erwerben, (womit der Erwerb des Messiasheils bezeichnet ist. vgl. Meyer zu d. Stelle, nicht aber, wie Flatt, Pelt und Bretschneider lexic. s. v. meinen „haltet eure Seelen in Geduld." Vgl. Winer's Gr. p. 317. Auch an den andern von Bretschneider zur Unterstützung seiner Behauptung beigebrachten Stellen, Sirach 6, 4: πίστιν κτᾶσθαι μετά τινος; 22, 23: καρδίαν ἐκτησάμην μετ' αὐτῆς, steht κτᾶσθαι in seiner ursprünglichen Bedeutung. Demgemäfs müfsten wir, wollten wir σκεῦος vom Leibe verstehen, von einem Sicherwerben des Leibes sprechen, was doch jedenfalls unpassend erscheint. Zwar ist Olshausen der Ansicht, dafs, wenn auch die Substanz des Körpers dem Menschen angeboren sei, so doch nicht die Herrschaft über den Körper; durch diese Herrschaft werde aber erst der Körper ein wahres σκεῦος, ein brauchbares Organ für die Seele. Ebenso Chrysostomus in den oben citirten Worten; Turretin (qui sese affectibus carnalibus dedunt, non possident corpus suum, non sunt ejus domini, sed sunt ejus servi); J. D. Michaelis (den Leib besitzen oder gewifse Glieder des Leibes besitzen, ist so viel als die Herrschaft über sie haben); und Pelt (is τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι dicitur, qui corporis sui est compos, ut ipsius obtemperet voluntati). Allein wollen wir auch diese Deutung als möglich zugeben, so ist damit doch ganz unverträglich der Gegensatz (Vs. 5): μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας, da diese Worte ebenso wie ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ zum Verbum κτᾶσθαι gezogen werden müfsen, indem es durchaus als willkührlich erscheint, wenn Koppe und Schott das Particip ὄντα ergänzen wollen. Wir treten also von dieser Auffafsung ab und sehen zu, ob nicht die andere Erklärung, wonach σκεῦος *) vom „Weibe" verstanden werden soll,

*) Der Curiosität halber mag hier einer Vermuthnng von Nork Erwähnung geschehen, die derselbe in s. Rabbinischen Quellen und Pa-

annehmbarer und dem Zusammenhange angemeſsener sei. Für die Erklärung von τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι „sich sein Eheweib erwerben" haben sich von altersher sehr angesehene und geistreiche Männer entschieden. Irrig führt Pelt für diese Auffassung den Chrysostomus als Gewährsmann an. Schon Theodorus Mopsuest. sagt: σκεῦος τὴν ἰδίαν ἑκάστου γαμέτην ὀνομάζει. Theodoret erwähnt: τινὲς τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος τὴν ὁμόζυγα ἡρμήνευσαν. Weiter tritt für diese Ansicht entschieden auf Augustinus contra Julian. cp. 4, 10: non solum igitur conjugatus fidelis vase non utatur alieno, quod faciunt, a quibus uxores alienae appetuntur, sed nec ipsum proprium in concupiscentiae carnalis morbo possidendum sciat; vgl. noch Augustin. de mysteriis 1, 8. Unter den Neueren ist zu nennen Zwingli (ego uxorem intelligo); Schöttgen (σκεῦος est mulier, quae etiam a D. Petro σκεῦος ἀσθενέστερον dicitur 1 Petr. 3, 7); Wetstein; Koppe (τὸ σκεῦος ἑαυτοῦ uxorem intellige, quam scriptoribus Judaicis כְּלִי non quidem simpliciter et per se, qualis locus non est nec esse debet, verum addito mariti nomine σκεῦος ἀνδρὸς, quod idem loco nostro latet in ἕκαστος ἑαυτοῦ dicere solere); Wahl, Clav. N. T. tom. 2. p. 463 (1 Thess. 4, 4 uxor dicitur σκεῦος mariti); Schott; de Wette. Die Erklärungsweise dieser Gelehrten hat für sich, daſs im Jüdischen Sprachgebrauche das gleichbedeutende כְּלִי und מָאן (oder מָן) nicht selten von „einem Weibe" im Gebrauche gefunden wird. Vgl. Megilla Esther fol. 12, 2 p. 827 bei Schöttgen wo es heiſst: „In convivio illius impii (regis Achaschverosch) aliqui dicebant: mulieres Medicae sunt pulchriores: alii vero: Persicae sunt pulchriores. Dixit ad eos Achaschverosch: משתמש בו אינו מדיי ולא פרסי כלי שאני אלא כשדי· Vas meum, quo ego utor, neque Medicum, neque Persicum est, sed Chaldaicum. An vultis eam videre? Illi responderunt: volumus." Der Grund für diesen Sprachgebrauch

rallelen zu Neutestamentlichen Schriftstellern 1839. p. 306 mittheilt; er sagt dort: insofern σ—κεῦος nur Dentallaut für κῆπος (vulva) ist, wäre die figürliche Bedeutung jenes Körpergliedes auch im Griechischen vorhanden.

wird nicht mit Unrecht gesucht werden müſsen in der Unmündigkeit und Unselbstständigkeit, mit welcher nicht nur im orientalischen Leben, sondern auch bei andern gebildeten Völkern des Alterthums das Weib dem Manne gegenüberstand, in Folge dessen daſselbe zwar gleichen Rechts mit dem Manne, aber schwächer, unterjocht, zur Sache erniedrigt und als ein Hausgeräth zum bloſsen Werkzeuge sinnlicher Lust herabgewürdigt gebraucht und behandelt wurde. Vgl. von Ammon, die Fortbildung des Christenthums. 2 B. 1836. p. 384; Wachsmuth, Hellenische Alterthumskunde. 1845. 2 B. p. 384 ff.. Ferner läſst sich für die Richtigkeit obiger Behauptung sagen, daſs das Verbum κτᾶσθαι vom „Sichnehmen" eines Weibes sowohl bei den classischen Schriftstellern als auch bei LXX durchaus nicht ungewöhnlich ist, vgl. Xenoph. Sympos. 2, 10, wo Socrates im Betreff seiner Gattin Xanthippe spricht: κἀγὼ δὴ βουλόμενος ἀνθρώποις χρῆσθαι καὶ ὁμιλεῖν ταύτην κέκτημαι. Ruth 4, 10: καίγε Ῥοὺθ τὴν Μωαβῖτιν τὴν γυναῖκα Μααλὼν κέκτημαι ἐμαυτῷ εἰς γυναῖκα. Sirach 36, 26: ὁ κτώμενος γυναῖκα ἐνάρχεται κτήσεως. Zwar behauptet Olshausen, gegen die Anwendung der Bedeutung „Weib" in unserer Stelle spreche die ganz allgemeine Fassung der Ermahnung; sich der πορνεία zu enthalten, gehe nicht bloſs die Männer, sondern eben so sehr die Frauen an, wenn man aber σκεῦος von der Frau erkläre, so bezöge sich das ἕκαστος ὑμῶν bloſs auf die Männer, und selbst unter diesen bloſs auf die in der Ehe Lebenden (?), mit Ausschluſs der Unverheiratheten und Wittwer, was offenbar zu der Allgemeinheit des Ausdrucks nicht passe; in dem Ausdrucke κτᾶσθαι könne man keine Unterstützung für diese Ansicht finden, denn κτᾶσθαι heiſse zwar „heirathen", aber nicht „verheirathet sein, in der Ehe leben", welche Bedeutung der Zusammenhang hier erfordern würde. Allein diese Behauptung Olshausens findet leicht ihre Widerlegung. Zunächst nämlich steht der Annahme gar nichts entgegen, daſs der Apostel bloſs zu Männern rede, denn weiter unten Vs. 6 spricht Paulus lediglich zu Männern, warum sollte er es auch hier nicht gethan haben? Was ferner die ungegründete Voraussetzung, daſs κτᾶσθαι γυναῖκα hier bedeuten müſse „in der Ehe leben", betrifft, so wird dieselbe beseitigt durch das, was bereits oben über den Gebrauch von κτᾶσθαι verhandelt worden ist. Zudem konnte Paulus sehr

wohl zum Sichnehmen eines Weibes ermahnen, namentlich um dem Ehebruche mehr entgegenzusteuern. In dieser Beziehung erscheint noch von besonderer Wichtigkeit das beigefügte Pronomen ἑαυτοῦ, welches hier nicht sowohl die Bedeutung der männlichen Gewalt (ὁ ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικὸς) mit sich führt, als vielmehr die Rechtmäſsigkeit und Festigkeit der ehelichen Verbindung. Offenbar will Paulus mit dem ganzen Ausdrucke τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ das keusche Hausleben in seine Obhut nehmen und die echte Ehe, worin jeder Mann sein rechtmäſsiges eigenes Weib sich zu verschaffen bedacht gewesen, als den ersten Grund aller Sittlichkeit und Heiligung, alles wahren Lebens menschlicher Gemeinschaft darstellen. Fassen wir unsern Text in dieser Hinsicht auf, so entsteht ein Gedanke, der in jedweder Hinsicht dem Zusammenhange angemeſsen und durch und durch Paulinisch ist. Jüngst hat de Wette den Ausdruck σκεῦος in einer etwas andern Art erklärt. Dieser treffliche Gelehrte, davon ausgehend, daſs der Tropus σκεῦος vom Weibe geradezu gebraucht eine unwürdige Ansicht von der Ehe voraussetzen würde, und sodann vorzüglich, daſs die Worte μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας (Vs. 5) dazu nicht passen, indem sie bloſs die Art, wie man ein Weib nicht nehmen, nicht wählen solle, bezeichnen, nämlich nicht mit leidenschaftlicher Begierde, hält dafür, daſs jede Schwierigkeit verschwindet, wenn man σκεῦος nicht geradezu vom Eheweibe, sondern (wohin auch der ursprüngliche Sinn des jüdischen Tropus führe Sohar. Levit. fol. 38. col. 152: quicunque enim semen suum immittit in vas non bonum, ille semen suum deturpat) vom Werkzeuge zur Befriedigung des Geschlechtstriebes versteht, ein Begriff, der das Weib nicht schlechthin, sondern nur in einer besondern Beziehung zum Manne abhängig macht, und die gegenseitige Vorstellung, daſs das Weib ebenfalls ἐξουσίαν über den Körper des Mannes habe, (1 Cor. 7. 4), nicht ausschlieſst. Demnach ist der Sinn: (Vs. 3: daſs ihr euch enthaltet aller unordentlichen Befriedignng des Geschlechtstriebes): daſs ein jeglicher wiſse sich sein Werkzeug dafür dafür zu verschaffen in Heiligung und Ehren, d. h. diesen Trieb im Einklange mit dem Werke der Heiligung und in einem ehrlichen der persönlichen Würde entsprechenden Lebensverhältniſse mit einem ebenfalls in Heiligung begriffenen und

auf ihre Ehre haltenden Weibe befriedige. So annehmbar in der That de Wette's Auffafsung erscheinen mufs, so glaube ich dennoch nicht, dafs die unsrige in Vergleich mit ihr entschieden zurücktreten wird. — Zu den letzten Worten unseres Verses ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ kann noch bemerkt werden, dafs ἁγιασμὸς aufgefafst werden mufs als „Keuschheit", als jene Stimmung, in welcher die natürlichen sinnlichen Begierden der geistigen Liebe untergeordnet und unbewufst sind, und auch die Befriedigung derselben gleichsam unbewufst als äufsere Nebensache, als blofses Symbol der geistigen Vereinigung geschieht (Röm. 6, 29; 1 Timoth. 2, 15). „Der Mann soll sich und das Weib als Gottes Rüstzeug fühlen." Luther. — τιμὴ im Gegensatze von ἀτιμία (Röm 1, 24; 26) ist nach Bähr zu Coloss. 2, 23: honor, qui exhibetur alicui, also „Werthschätzung." So steht das Nomen sehr oft im N. T., vgl. Röm. 12, 10; 13, 7; 1 Cor. 12, 24; 1 Timoth. 6, 1; 1 Petr. 3, 7. —

Vs. 5. Im graden Gegensatze zu ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ fährt Paulus jetzt fort, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας κ. τ. λ. Bei diesen Worten darf nicht mit Koppe ὄντα ergänzt werden, sondern τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι. Der Gedanke des Apostels ist demnach: „In Keuschheit und Werthschätzung, nicht in Leidenschaft der Begierde (d. h. so dafs ihr die Begierde zur Leidenschaft werden lafset, und das Weib nur Werkzeug der Lust und zwar einer leidenschaftlich genährten und gepflegten Lust, und die Handlung der Befriedigung des Geschlechtstriebes nur dieser Lust diene, und sich nicht mit Heiligung und Ehre vertrage) sei ein Jeder darauf bedacht, sich sein Gefäfs zu erwerben." Ganz falsch erklärt Schott μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας durch „non ita, ut versetur in adfectione libidinis." Das Nomen πάθος kommt im N. T. nur noch Röm. 1, 26 und Coloss. 3, 5 vor, und zwar so, dafs es sich an beiden Stellen auf die unreine, unkeusche Liebe bezieht, also wie im Classischen Lust oder Leidenschaft bezeichnet. Auch bei Philo erscheint πάθος als das allgemeine Wort für ἡδονή, und jedes πάθος ist überhaupt eine ὁρμὴ ἄλογος, vgl. Diogen. Laert. 7. 116, und J. G. Müller, Philo's Buch von der Weltschöpfung p. 278; 417. Calvin erklärt πάθος durch „mollities quae omnes libidinis illecebras comprehendit." An unserer Stelle mufs πάθος in der Bedeutung „Leidenschaft" genommen

werden. Ebendahin neigt sich auch der Begriff von ἐπιθυμία. Zwar bedeutet dieses Substantiv bei allen Classikern, wie im N. T. ursprünglich das Begehren, besonders eifriges, heftiges von irgend etwas ohne üblen Nebenbegriff (Matth. 13, 7; Gal. 5, 17); die böse verwerfliche ἐπιθυμία wird durch ein Beiwort bezeichnet, Röm. 6, 12; Gal. 5, 16 und Ephes. 2, 3: ἐπιθυμία τῆς σαρκός; Ephes. 4, 22: ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης; Coloss. 3, 5: ἐπιθυμία κακή; 1 Timoth. 6, 9: ἐπιθυμίαι ἀνόητοι καὶ βλαβεραί; 2 Timoth. 2, 22: ἐπιθυμίαι νεωτερικαί; 4, 3 und Jacob. 1, 14: ἐπιθυμίαι ἴδιαι; Titus 2, 12: ἐπιθυμίαι κοσμικαί; 1 Petr. 2, 11: ἐπιθυμίαι σαρκικαί; 1 Petr. 4, 2: ἐπιθυμίαι τῶν ἀνθρώπων, woraus man ersieht, wie ungegründet die Behauptung von Augustin. de civit. Dei 14, 7: „consuetudo loquendi obtinuit ut si cupiditas vel concupiscentiae dicatur nec addatur, cujus rei sit nonnisi in malo posse intelligi.“ Hier erhält das Wort jedoch durch den Zusammenhang die bestimmtere Bedeutung: Begierde nach unerlaubtem Besitz und Befriedigung. Das Verhältnifs beider Ausdrücke (πάθος — ἐπιθυμία) bestimmt sich näher dahin, dafs der erstere (πάθος) ein heftiges Verlangen, die mit Gewalt zur That hindrängende Leidenschaft, der letztere (ἐπιθυμία) dagegen mehr den Hang überhaupt abgesehen von seiner Stärke oder Schwäche bezeichnet. Diese beiden verschiedenen Ausdrücke sollen in dieser Verbindung die gröfste Heftigkeit der Begierde, oder wie Flatt sagt, eine zügellose Begierde ausdrücken, welche leicht sowohl überhaupt in schändliche Handlungen aller Art auszubrechen als auch die μοιχεία (Hebr. 13, 14) zu erzeugen pflegt. Eine ganze Reihe solches πάθους und zugleich eine andere von Tugenden, um den Gegensatz zwischen beiden recht stark auszumalen, giebt unser Apostel im Briefe an die Galater cp. 5, 19—21. Beiläufig kann gemerkt werden, dafs statt ἐν πάθει ἐπιθυμίας eine Handschrift ganz geringer Bedeutung 74 die Lesart ἐν πάθει ἀτιμίας hat. Diese lectio varia scheint sicherlich nur aus der Parallele Röm. 1, 26 in unsern Text gekommen zu sein. — καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεὸν sc. ἐν πάθει ἐπιθυμίας τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι, also den Geschlechtstrieb in Fröhnung leidenschaftlicher Begierde befriedigen, überhaupt in der πορνεία *) leben. — καθάπερ καὶ.

*) Bekanntlich war das Laster der πορνεία besonders in Griechen-

Flatt hält καὶ für überflüfsig; Pelt findet in der Partikel καὶ „urbanum quid"; nach Olshausen ist καὶ nach καθάπερ ähnlich wie cp. 4, 13 daraus zu erklären, dafs Paulus an diejenigen Juden oder Christen denkt, welche die böse Lust in sich herrschen lafsen; diese, fährt er fort, handeln so, wie auch die Heiden, sie stellen sich also den Heiden gleich, verleugnen die ihnen gewordene Erkenntnifs des wahren Gottes, welche die Heiden nicht einmal haben, und erscheinen insofern noch strafbarer als jene. Aber alle drei Ansichten sind ungegründet; denn καὶ ist ganz bedeutungslos, gewöhnlich gebraucht und bedeutet „auch" in der Vergleichung, vgl. 3, 6 mit unserer Bemerkung; 3, 12; 4, 13 (καθὼς καὶ); 5, 6 (ὡς καὶ); Rom. 4, 6, und vorzüglich Hartung, Lehre von den Partikeln. 1 B. p. 156 ff.. — Der Ausdruck τὰ ἔθνη kann sprachlich bedeuten die Völker, Nationen überhaupt (Matth. 20, 25; 28, 19; Marc. 10, 42; Luc. 7, 5; Joh, 11, 44, 50, 51, 52; 18, 35; Apg. 4, 25; 7, 7; 10, 22), sodann nach dem Gebrauche des A. T. die גּוֹיִם *), d. h. Völker

land, aber auch zu den Zeiten, wo Paulus schrieb, zu Rom weit verbreitet; die Sittenschilderungen aus der Römischen Kaiserzeit überbieten alles Schändliche und Schaamlose. Seneca de ira 2, 8 sagt von seiner Zeit: „Alles ist voll von Verbrechen und Lastern, es wird mehr begangen, als durch Gewalt geheilt werden könnte. Ein ungeheurer Streit der Verworfenheit wird gestritten. Tagtäglich wächst die Lust zur Sünde, tagtäglich sinkt die Schaam. Verwerfend die Achtung vor allem Bessern und Heiligen, stürzt sich die Lust, wohin es sei. Das Laster verbirgt sich nicht mehr. Es tritt vor aller Augen. So öffentlich ist die Verworfenheit geworden und in allen Gemüthern ist sie so sehr aufgelodert, dafs die Unschuld nicht mehr selten, sondern keine ist." Das anschaulichste Sittengemälde jener Zeit liefert ein anderer Zeitgenofse des Paulus, nämlich Petronius. Vgl. Wachsmuths Hellenische Alterthumskunde 2 B. p. 214, 219 und öfter; Hefftcr, Mythologie der Griechen und Römer. 1845. p. 95 ff.; 475 ff.; unsern Apostel Paulus selbst Röm. 1, 24—27 und dazu Tholuck; Tzschirner, der Fall des Heidenthums. 1 B. p. 26 und öfter. —

**) גּוֹי hat nicht nur den Begriff der Menge = confluxus hominum, sondern in der Regel im A. T. noch den des Feindseligen, ähnlich den βάρβαροι der Griechen (Jes. 2, 11; 5, 15; Ps. 115, 2; Neh. 5, 8) im

im Gegensatze zu dem Volke κατ' ἐξοχὴν also die Heidenvölker (Matth. 4, 15; 10, 5; Marc. 10, 33; insbesonders Röm. 2, 14; 3, 29; 9, 24, 30; 11, 25 u. s. w.). Hier steht τὰ ἔθνη rein objectiv in der Bedeutung „Heidenvölker." Nach Fritzsche ad Rom. 2, 14 setzt Paulus den Artikel, wo er von allen Heiden handelt, läſst ihn dagegen weg (Röm. 9, 30), wo er von einem Theile derselben spricht. Diese letztere Behauptung will indeſs derselbe Gelehrte selbst nicht absolut genommen wissen, indem er 1 Cor. 1, 23 anführt, wo der Artikel fehlt, obwohl „die" Heiden gemeint sind (Matth. 12, 21; Apg. 4, 25, 21, 11; Röm. 15, 12, 18); auch wird man Röm. 9, 30 füglich an „die" Heiden im Allgemeinen denken können. Es ist aber auch durchaus kein Grund vorhanden, warum nicht der Apostel von der Heidenwelt im Ganzen sprechen könnte, wenngleich er dabei nur an Einzelne denkt. An unserer Stelle sagt Paulus von den Heiden im Ganzen, daſs sie einem offenen Lasterleben ergeben seien, — μὴ εἰδότα τὸν θεόν. In diesen Worten wird der Grund angegeben, warum die Heiden der πορνεία fröhnen, nämlich weil sie den Gott nicht kennen. „Ignorant Deum qui voluntatem ipsius ignorant." Grotius. Ueber die Partikel μὴ, welche beim Particip steht, wenn der im Particip enthaltene Zustand in Beziehung auf menschliche Ansicht als nicht wahrgenommen oder nicht wahrnehmbar dargestellt werden soll, vgl. Rost Gr. Gr. § 135 Anm. 4 p. 747. Als das Charakteristische der Heidenwelt wird vom

Gegensatze zu dem Volke Israel als dem Volke Gottes, עַם אֱלֹהִים oder עַם־יְהוָה, das Jahve gemacht und festbegründet hat (Deuteron. 32, 6), daher עָם von עָמַם, gesammelt, verbunden sein. Sonst belegt Paulus (wie auch constant die Juden zu thun pflegen) die Heiden mit dem Namen אֻמּוֹת הָעוֹלָם (Luc. 12, 30: τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου), wenigstens wird Röm. 11, 12; 2 Cor. 1, 12 diese Bedeutung vorzugsweise von der Heidenwelt anzunehmen sein. — Unser Wort Heide, althochdeutsch „heidane" entspricht seiner Ableitung nach ganz dem Lat. paganus. Wie dies von pagus (weil seit der Zeit Constantins des Grossen das Heidenthum sich nur noch in Dörfern erhielt), so kommt „heidan" von heida (unser Heide, campus) in der Bedeutung von „agrestis." Vgl. Jacob Grimm, deutsche Mythologie p. 1108.

Apostel die ἄγνοια τοῦ θεοῦ (oder τοῦ θεοῦ ἀγνωσία Sapient. 13, 1) genannt. Diese ἄγνοια darf aber nicht als eine absolute angesehen werden, denn μὴ εἰδὼς ist wie μὴ γνοὺς (Luc. 12, 48) ein solcher, der doch noch „etwas" weifs. Vgl. Matth. 13, 12: μὴ ἔχων, der noch etwas hat, denn von dem μὴ ἔχων wird ja noch genommen, was er hat. Wichtig ist daher der Artikel τὸν bei θεόν. Θεὸς mit dem Artikel gebraucht der Apostel in jener Weise, in welcher es der Bedeutung des Hebräischen הָאֱלֹהִים im Gegensatze zu אֱלֹהִים entspricht. Während nämlich letzteres immer ein allgemeiner und unbestimmter Begriff ist und die Gottheit im Allgemeinen bezeichnet, ohne Rücksicht darauf, ob eine Einheit oder Mehrheit von Wesen, deutet ersteres immer den Einen höchsten, bestimmten, von den Israeliten verehrten Gott an, jenen Gott in seiner unendlichen Wahrheit, dem wahrhaft das Prädicat „der Gott" zukömmt. So braucht schon Philo de somn. 1, 645 das Wort, obgleich er nicht durchgängig diesen Unterschied beobachtet, vgl. Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie. 4 B. 1809. p. 471. So auch Origenes, vgl. Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens. 1 B. 1841. p. 111; 54 Clemens Strom. 3, 548. Paulus ist indefs auch nicht consequent in der Setzung und Auslafsung des Artikels; häufig kommt in seinen Briefen θεὸς ohne Artikel vor, wo wir nicht sagen können, θεὸς bezeichne nur den Begriff der Gottheit im Allgemeinen (τὸ θεῖον,) denn wenn der Apostel dieses im Sinne gehabt hätte, so würde er es auch geschrieben haben. Wie Paulus hier von den Heiden aussagt, dafs sie den wahren Gott nicht kennen, in Unwifsenheit über das unendliche Wesen dieses Einen Gottes leben, so erscheint anderwärts das Heidenthum dem Lichte des Christenthums gegenüber als Finsternifs (2 Cor. 6, 14; 1 Joh. 2, 8), seine Götter sind nur vermeinte Götter (Gal. 4, 8), und die Heiden selbst hiefsen ἄπιστοι (2 Cor. 6, 14, 15). Zwar geht aus Apg. 17, 23 hervor, dafs unser Apostel dem Heidenthume wenigstens „die Ahnung" eines wahren Gottes zugesteht; allein diese Bemerkung hilft nicht aus, da hier von einem Handeln im Widerspruch mit der vollen Gottesidee gesprochen wird. Ahnungen der Wahrheit hatte das Alterthum, welche das Christenthum berichtet, indem sie dieselben gröfstentheils erfüllt.

Wie schön wären Olympiodoros Worte: κρεῖττον γὰρ τὸ θεόθεν ἄγεσθαι ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ, wenn er sie so verstanden hätte, wie Paulus sie etwa hätte sagen können. Vgl. Olympiodori comment. in Plat. Alcibiad. ed Fr. Creuzer p. 123. Die Heiden werden sonst noch dargestellt als unbekümmert um die Gerechtigkeit (ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, Röm. 9, 30; Ephes. 4, 18; 5, 8), als ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ, d. i. gottverlassen, ohne Gott in der Welt, in ihrem weltlichen Dasein oder irdischen Leben, sofern ihnen das wahre Gottesbewustsein, die Erkenntniſs und Anbetung des einigen und alleinigen Gottes auf dem Grunde des Evangeliums fehlte. Denn hatte auch die heidnische Philosophie die Vielgötterei abgestreift, sie war dennoch ἄθεος, weil sie nicht Gott, sondern nur Gedanken über ihn hatte. Im Gegensatze zu den Heiden als μὴ εἰδότες τὸν θεόν, οὐκ εἰδότες θεὸν (Gal. 4, 8) und ἄθεοι hieſsen die Christen εἰδότες τὸν θεὸν (Gal. 4, 9; 2 Thess. 1, 8; Titus 1, 16), τὸν θεὸν ἔχοντες ἐν ἐπιγνώσει (Röm. 1, 28), insofern sie Gott in seinem wahren Wesen begreifen und zwar auf dem Grunde des Evangeliums. —

Vs. 6. Paulus entwickelt nun aus der allgemeinen Pflicht der Heiligung weiter die besondere Pflicht der Uneigennützigkeit und Gerechtigkeit im Verkehre, im Gegensatze habsüchtiger Uebervortheilung. „Alia exhortatio quae tanquam rivus ex sanctificationis doctrina ducitur. Vult, inquit, Deus nos sanctificare, ne quis fratri suo injuriam inferat. Postquam ergo unum immunditiei exemplum in lasciviis et libidine attigit Paulus, hanc quoque sanctita sit partem esse, ut juste et innocenter agamus cum proximis." Calvin. Die Worte lauten in der Recepta: τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὑτοῦ. Wie in der zweiten Hälfte von Vs. 3 ἀπέχεσθαι, in Vs. 4 εἰδέναι, so schlieſst sich Vs. 6 τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καί πλεονεκτεῖν an die Worte ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν (in Vs. 3) an, steht also mit den Infinitiven ἀπέχεσθαι und εἰδέναι coordinirt. Was Olshausen gegen diese allein richtige Auffassung, der auch Flatt, de Wette und Baumgarten-Crusius zugethan sind, einwendet, — nämlich, daſs hier nicht etwa eine ganz neue von der frühern verschiedene Vorschrift und Warnung, wie die vor dem Geiz wäre, enthalten sein könne, das zeige klar die Verbindung von Vs. 7 und 6, wodurch die Berufung des Christen zur Keuschheit (?)

nicht zur ἀκαθαρσία, durch γὰρ an das Vorhergehende angeschlossen werde — findet sogleich im Folgenden seine Widerlegung. Das Verbum ὑπερβαίνειν, welches sich nur hier im N. T. vorfindet, bedeutet zunächst mit dem Accusativ (zuweilen auch mit dem Genitiv) darüber oder hinüberschreiten, überschreiten, übersteigen, vgl. Polyb, 1, 2: ὑπερβῆναι τοὺς τῆς Ἀσίας ὅρους. Hom. Il. 12, 468; Herod. 6, 108; sodann übertreten oder überschreiten, verletzen, dagegen sündigen, vgl. Soph. Antig. 447 (nach Wunder): καὶ δῆτ' ἐτόλμας τούσδ' ὑπερβαίνειν νόμους. Oefter steht das Verbum bei den Classikern ganz absolut in der Bedeutung „fehlen, sündigen", vgl. Hom. Il. 9, 500:

Καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσιν
Λοιβῇ τε κνίσῃ τε, παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι
Λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ.

Soph. Antig. 657: ὅστις δ' ὑπερβὰς ἢ νόμους βιάζεται, wozu Wunder bemerkt: „Scholiast.: ὑπερβάς· λείπει τὸ δίκαιον. Nihil omissum, sed ὑπερβαίνειν hic', ut saepe apud Homerum, valet insolentem esse. Sic supra 605: ὑπερβασία est insolentia. Plato Republ. 366 A.: ἄδικοι δὲ κερδανοῦμέν τε καὶ λισσόμενοι ὑπερβαίνοντες καὶ ἁμαρτάνοντες, πείθοντες αὐτοὺς ἀζήμιοι ἀπαλλάξομεν. Schott und de Wette citiren nach dem Vorgange von Koppe Eurip. Alcest. 1077, aber mit Unrecht, weil hier nach den besten Handschriften gelesen werden muſs:

μὴ νῦν ὑπέρβαλ', ἀλλ' ἐναισίμως φέρε.

Auch an unserer Stelle steht ὑπερβαίνειν absolut; treffend übersetzt es Luther: „zu weit greifen." Ganz willkührlich beziehen mehrere Ausleger ὑπερβαίνειν auf geschlechtliche Verhältnisse; so J. D. Michaelis (ὑπερβαίνειν übersteigen oder das gleichbedeutende (?) ἐπιβαίνειν wird von dem Philo de Abrahamo p. 285 in einer schändlichen Bedeutung gebraucht, wenn er schreibt: ἄνδρες ὄντες ἐπιβαίνουσιν ἄῤῥησιν); Olshausen (der behauptet, der Begriff von ὑπερβαίνειν sei so allgemein, daſs dieser keine Schwierigkeit bei Beziehung von Vs. 6 auf die geschlechtlichen Verhältniſse bilde); Pelt, der nach dem Vorgange von Beza und Koppe als Object zu ὑπερβαίνειν das folgende τὸν ἀδελφὸν nehmen will, was alsdann bedeuten soll „circumvenire sive fallere fratrem eo quod quis alienam uxorem per fraudem occupet sibique usurpet jure mariti violando." Schon Calvin sagt über diese

Auffassung, daſs sie nimis coacta sei, und mit Recht Gegen Pelt muſs noch bemerkt werden, daſs ὑπερβαίνειν mit dem Accusativ der Person in allen Stellen, welche Kypke anführt (Plutarch. de amor. prot. p. 496: οὐχ ὑπερέβη τὸ νήπιον οὐδ᾽ ἔφυγεν Demosth. adv. Aristocr. p. 439: ἔτι τοίνυν πέμπτον δικαστήριον ἄλλο θεάσασθε οἷον ὑπερβέβηκε, u. a. m.), wenigstens nicht in der Bedeutung „unterdrücken, verletzen, täuschen" erklärt werden kann und darf. Vgl. Jacobitz und Seiler Handwörterbuch der Gr. Sprache. 2 B. p. 1472. — καὶ πλεονεκτεῖν — τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Das Verbum πλεονεκτέω s. v. a. πλέον ἔχω steht bei Griechischen Schriftstellern ursprünglich intransitiv und bedeutet „mehr haben", d. h. einen gröſsern Theil oder Antheil haben, voraushaben, im Gegensatze von τὸ ἴσον ἔχειν, vgl. Plato Gorg. 491 A.: περὶ τίνων ὁ κρείττων πλέον ἔχων δικαίως πλεονεκτεῖ; sodann transitiv „übervortheilen, Vortheil haben über Einen, einen ungebührlichen Nutzen aus Jemand zu ziehen suchen, überhaupt das Uebervortheilen zum eignen Gewinn als Act der eigentlichen Habsucht, daher πλεονέκτης ein habsüchtiger und um Gewinns willen betrügerischer Mensch, wenigstens läſst sich keine Stelle ausfindig machen, die zu einer andern Erklärung nöthigte πλεονεκτεῖν wird im N. T. nur bei Paulus gelesen, und zwar, auſser dieser Stelle noch vier Mal, nämlich 2 Cor. 7, 2: χωρήσατε ἡμᾶς, οὐδένα ἠδικήσαμεν, οὐδένα ἐφθείραμεν, οὐδένα ἐπλεονεκτήσαμεν, daselbst 12, 17: μή τινα ὧν ἀπέσταλκα πρὸς ὑμᾶς δι᾽ αὐτοῦ ἐπλεονέκτησα ὑμᾶς; 18: μήτι ἐπλεονέκτησεν ὑμᾶς Τίτος; 2 Cor. 2, 10: καὶ γὰρ ἐγὼ εἴτι κεχάρισμαι ᾧ κεχάρισμαι, δι᾽ ὑμᾶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ. Vgl. noch Testam. XII. Patr. p. 625: ὁ ἁπλοῦς χρυσίον οὐκ ἐπιθυμεῖ, τὸν πλησίον οὐ πλεονεκτεῖ. Act. Thomas § 12: ὀρφανοὺς δέροντες, χήρας πλεονεκτοῦντες. An allen diesen Stellen hat πλεονεκτεῖν die Bedeutung „übervortheilen", welche auch die einzig zuläſsige an unserm Orte ist. Vgl. Zwingli: „Veteres plerique de adulterio hunc locum intelligunt, sed non videtur verisimile, potius videtur avaritiam vetare, quae opprimit et fraudat fratres. Iterum est verbum πλεονεκτεῖν „übergwönlen, überforteylen, übernemmen, da jeder inn sack zücht"; und Zanchi: „Ille dicitur πλεονεκτεῖν, qui per avaritiam vel fraude, vel vi, malis denique artibus ex aliorum damnis commoda sua comparat." — τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Bruder (אָח) hieſs bei den Israeli-

ten jeder Genoſse des Glaubens oder Bundes (בֶּן בְּרִית) zum Unterschiede von den fremden Insassen (תּוֹשָׁב) oder Knechten, vgl. von Ammon, Geschichte des Lebens Jesu. 2 B. p. 41; Lightfoot hor. Hebr. p. 263. Hier ist ἀδελφὸς im Sinne des Apostels stärker und inniger der als Bruder zu liebende Mitmensch, vgl. πλησίον Luc. 10, 29; und J. D. Michaelis: „Unter ἀδελφὸς, Brüder, verstehe ich nicht Christen, sondern alle Menschen, die wegen ihrer Abstammung von einem gemeinschaftlichen Vater Brüder sind." — Zu πλεονεκτεῖν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ hat Paulus noch den Zusatz ἐν τῷ πράγματι, d. i. entweder im Handel und Wandel, vgl. Winer's Gr. p. 116, oder, wie de Wette will, in dem Geschäfte, das man eben hat, in dem Handels- oder andern Geschäfte, wobei es auf das Mein und Dein ankömmt. Vgl. auch Koppe: πρᾶγμα res, negativum (Röm 16, 12), neque enim ad commercium tantum, quae esset πραγματεία non πρᾶγμα, sed ad rem quamlibet quam alter cum altero habere possit, sententiam retulerim. Ritterhus., Koppe und Flatt wollen statt ἐν τῷ πράγματι lesen ἔν τῳ πράγματι, d. i. ἔν τινι πράγματι, allein mit groſsem Unrechte, da keine Handschrift den Artikel wegläſst und τῳ als Correction derer angesehen werden muſs, welche an dem Artikel Anstoſs nahmen. Vgl. Winer's Gr. p. 62. Demnach ist der einfache Sinn des Apostels: Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung, die darin weiter ihren Bestand hat, daſs nicht Jemand zu weit greife, und seinen Mitmenschen übervortheile. Mehrere ältere und neuere Ausleger haben auch πλεονεκτεῖν im bildlichen Sinne genommen und das Ganze vom Ehebruch, von dem habsüchtigen Eingreifen in den Besitz des Bruders, also vom Verführen seiner Gattin verstanden. So schon Chrysostomus (ἀδελφὸν καλεῖς καὶ πλεονεκτεῖς καὶ ἐν οἷς οὐ χρή· ἐνταῦθα περὶ μοιχείας φησίν); Theodoret. (πλεονεξίαν τὴν μοιχείαν ἐκάλεσε. τοῦ γὰρ μὴ προσήκοντος ἅπτεται ὁ γάμον διορύττων ἀλλότριον καὶ τὴν ἄλλῳ διαφέρουσαν εὐνὴν λῃστεύων); Theophylact. (ἄνω μὲν περὶ πάσης τῆς ἄλλης πορνείας εἶπε, νῦν δὲ περὶ μοιχείας λέγει); Joh. Damascen. (ed. Le Quien tom. 2. p. 219: ὑπερβαίνειν τὰς τοῦ θεοῦ ἐντολάς. εὐφήμως δὲ σφόδρα, καὶ ἐπικεκαλυμμένως τὴν μοιχείαν ὠνόμασε καὶ εἰς ἀδελφὸν ἀδικίαν αὐτὴν εἶναι λέγων); Hieronymus ad Ephes. 5, 3, welcher bei ὑπερβαίνειν ergänzt „conces-

sos fines nuptiarum" und den ganzen Gedanken umschreibt: nequis supergrediatur et circumscribat in negotio fratrem suum, id est, ne suam conjugem derelinquens alterius polluere quaerat uxorem; unter den Neueren Erasmus; Wetstein; J. D. Michaelis (πλεονεκτεῖν τὸν ἀδελφὸν würde von Wort zu Wort sein, aus Begierde mehr zu haben seinen Bruder beleidigen (?!); es ist dies eine Umschreibung des Ehebruchs, die seine Sündlichkeit zeigen soll, weil er eine Kränkung der Rechte unseres Nebenmenschen ist, den wir für unsern Bruder zu achten haben); Pelt, Schott, Olshausen. Bei dieser Erklärung vom Ehebruche soll denn ἐν τῷ πράγματι euphemistisch genommen und πρᾶγμα sein s. v. a. res venerea. Vgl. den Scholiast. bei Matthaei, der ἐν τῷ πράγματι erklärt durch ἐν τῇ πρὸς γυναῖκα τὴν μὴ ἰδίαν μίξει, und Vatablus, der zu ἐν τῷ πράγματι hinzufügt „venereo." Allein diese ganze Erklärungsweise ist falsch und contextwidrig. Denn wenn auch πρᾶγμα hie und da in euphemistischer Bedeutung aufgefafst werden kann, vgl. Jsaeus de Ciron. hered. § 44 (p. 116 nach Schoeman): διὰ τὸν Ὀρέστην τοῦτον τὸν καλῶς ἀπολούμενον, ὃς μοιχὸς ληφθεὶς καὶ παθὼν ὅ τι προσήκει τοὺς τὰ τοιαῦτα ποιοῦντας οὐδ' ὣς ἀπαλλάττεται τοῦ πράγματος ὡς οἱ συνειδότες καταμαρτύρουσι, so hat doch an unserer Stelle diese Auffassung in dem rechtgefafsten Zusammenhange durchaus keinen Halt, vielmehr nicht nur den einfachen uud natürlichen Wortsinn gegen sich, sondern auch die in der zweiten Hälfte unsers Verses vorkommenden Worte περὶ πάντων τούτων, die offenbar auf mehrartige Vergehen hinführen. Wenn Olshausen zur Rechtfertigung seiner Ansicht von πλεονεκτεῖν noch vorbringt, dafs Paulus Ephes. 4, 19; 5, 35 πλεονεξία von Sünden des Fleisches gebrauche, so beruht dieses auf Mifsverstand der bezüglichen Stellen, da πλεονεξία überall (auch Coloss. 3, 3) die Bedeutung der Hab- und Gewinnsucht beibehalten mufs, ungeachtet Clemens Alexandr. Strom. 3 p. 464 sagt: ἡ πλεονεξία πορνεία λέγεται τῇ αὐταρκείᾳ ἐναντιουμένη. Auch Ephes. 5, 5 ist πλεονέκτης von einem Wollüstlinge zu verstehen rein unmöglich. Im Uebrigen ist es an unserer Stelle gar nicht auffallend, dafs der Apostel Paulus, nachdem er Vs. 3—5 vor der Unzucht gewarnt, jetzt Vs. 6 vor der Habsucht, dieser Wurzel alles Uebels, zu warnen sich bestrebt. Denn wie Rückert treffend zu Ephes.

4, 19 bemerkt, sind eben Wollust und Habsucht die Hauptlasten, auf welche sich auch da, wo Paulus lange Register von Sünden giebt, die meisten derselben zurückführen lafsen; es sind, versteht sich in verschiedenen Formen hervortretend, diejenigen, welche im gemeinsten Leben am häufigsten erscheinen. Warum sollte nun auch hier der Apostel beide nicht in Verbindung bringen? Ja es würde sogar auffallen, wenn nur die eine an unserer Stelle genannt wäre. Es erscheint daher auch in dieser Hinsicht durchaus nicht rathsam, bei πλεονεκτεῖν an Unzuchtssünden zu denken. Wie Paulus mit der Unzucht und den Unzüchtigen die schmutzige Habsucht und die Habsüchtigen verbindet als vom Reiche Gottes fernstehend (1 Cor. 5, 10, 11; 6, 9 ff.), so schliefst auch der Verfasser des Briefs an die Hebräer (cp. 13, 5 und 6) an die Warnungen vor Hurerei und Ehebruch die Ermahnung an die Leser, sich vor der Habsucht zu bewahren und sich mit dem ihnen Beschiedenen genügen zu lafsen, zumal Gott selbst verheissen habe, die Seinigen nicht verlafsen zu wollen. — Die zweite Hälfte des sechsten Verses enthält noch eine Verstärkung der Ermahnung zur Keuschheit und Uneigennützigkeit durch die gewichtige Erinnerung, dafs der Herr alle diese Laster streng strafe. Diese hinzugefügte Ermahnung war für die Griechen, welche namentlich die Verhältnifse in Hinsicht der Unzucht und Habsucht sehr leicht zu behandeln pflegten, keineswegs überflüssig. Der Apostel fährt fort: διότι ἔκδικος ὁ κύριος περὶ πάντων sc. ἐστὶ, nicht wohl ἔσται, wie Koppe meint. Ueber διότι, „denn", vergl. zu cp. 2, 8. — Das Adjectiv ἔκδικος bedeutet bei den ältesten Griechischen Schriftstellern ursprünglich „ausser dem Recht, gesetzlos, widerrechtlich", vergl. Aeschyl. Prom. 1100 (nach Schütz): ἐσορᾷς μ' ὡς ἔκδικα πάσχω. Soph. Oed. Colon. 917: οὐ γὰρ φιλοῦσιν ἄνδρας ἐκδίκους τρέφειν mit der Bemerkung von Wunder; sodann „mit Gerechtigkeit, Recht handhabend, strafend," vgl. Diocles epigr. 1, 3 (Anthol. ed. Jacobs tom. 2 p. 167): ἥξει τις τούτου χρόνος ἔκδικος, daher bei Spätern, namentlich bei Lucian und Herodian ὁ ἔκδικος „der Rächer", vergl. Herodian 7, 4: εἴ τινες ἢ στρατιωτῶν ἢ δημοτῶν αὐτοῖς ἐπίοιεν ἔκδικοι τοῦ γενησομένου ἔργου, Aristaenet. 1, 27: ἕως ἂν παραγένηται τυχὸν ὁ σὸς ἔκδικος ἔρως. Bei den Lateinern findet sich ebenfalls ecdicus, vgl. Cicero ad Div. 13, 56; Plinii epist. 10, 110. Bei LXX fin-

det sich ἔκδικος nicht, wohl aber einmal ἐκδικητὴς (Ps. 8, 3 für מִתְנַקֵּם), dagegen erscheint ἔκδικος Sapient. 12, 12: ἢ τίς εἰς κατάστασίν σοι ἐλεύσεται ἔκδικος κατὰ ἀδίκων ἀνθρώπων; Sirach 30, 6; 4 Macc. 15, 29. Im N. T. wird ἔκδικος nur bei unserm Apostel gelesen und zwar aufser unserer Stelle noch einmal Röm. 13, 4: ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ. θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. Das Verbum ἐκδικεῖν von Gott ausgesagt, steht 2 Cor. 10, 6. An beiden Stellen wird nun mit ἔκδικος bezeichnet vindex, Rächer, sowohl als Vertheidiger des Rechts, als auch als Bestrafer oder Rächer des geschehenen Unrechts. — Im Betreff des ὁ κύριος sagt Winer, de sensu vocum κύριος et ὁ κύριος in Actis et Epistolis Apostolorum. Erlang. 1828 p. 21: „1 Thess. 4, 6, certo definiri non potest, Deus an Christus significetur; Christus dici poterat tanquam judex hominum olim futurus, Deus tanquam a quo judicii hujus auctoritas proficiscetur. Ego tamen, prope abest, ut Deum intelligam, nam Vs. 7 et 8 de Deo dicere pergit Apostolus add. Hebr. 10, 30." Allerdings scheint hier die Entscheidung etwas schwierig zu sein, ob Paulus Gott oder Christum im Sinne gehabt hat. Gott wird schon im A. T. genannt אֵל נְקָמוֹת (Ps. 91, 1); אֵל נֹקֵם (Nahum 1, 2). Von Gott sagt Elihu Hiob 34, 11, 12:

Vielmehr des Menschen Werk vergilt er ihm,
Und nach des Mannes Wandel läfst er ihm widerfahren.
Ja fürwahr! Gott thut nicht Frevel,
Und der Allmächtige krümmt nicht das Recht.

Und Nahum 1, 2, 6 heifst es:

Ein eifriger Gott und Rächer ist Jahve,
Rächer ist Jahve und Herr des Zorns,
Rächer ist Jahve seinen Drängern
Und Einer, der's bewahret seinen Feinden.
Vor seinem Grimme wer wird bestehen?
Und was wird sich erheben bei seines Zornes Gluth?
Sein Eifer ergiefst sich wie das Feuer,
Und die Felsen werden zerspalten vor ihm.

Auch im N. T. wird berichtet, dafs die genannten Laster dem Gerichte Gottes anheimfallen, vgl. Hebr. 13, 4: πόρνους γὰρ καὶ

μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός. Ephes. 5, 6: μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. Coloss. 3, 5, 6: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία· δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. Nehmen wir zu diesen Stellen noch den bekannten Ausspruch θεὸς ἔχει ἔκδικον ὄμμα, worauf Grotius und Koppe verweisen, so könnten wir recht wohl bei ὁ κύριος an Gott denken; allein ich glaube doch, daſs wir mit Winer Christum unter ὁ κύριος verstehen müssen, um so mehr, als bekanntlich von den neutestamentlichen Schriftstellern und insbesondere von Paulus Christo volle göttliche Wesenheit beigelegt wird. — Vgl. meine Bemerkung zu cp. 5, 2. — Die folgenden Worte περὶ πάντων τούτων (d. i. wegen aller dieser Laster) beziehen sich auf alles von Vs. 3 Gesagte. Das hinzugefügte πάντων weiset darauf hin, daſs jede Art dər genannten Laster vom Herrn gerächt werden wird. ἔκδικος περί τινος ist gewöhnliche Construction, vgl. ἐκδικεῖν περί τινος, 1 Mscc. 13, 6: πλὴν ἐκδικήσω περὶ τοῦ ἔθνους μου καὶ περὶ τῶν ἁγίων καὶ περὶ τῶν γυναικῶν καὶ τῶν τέκνων ἡμῶν. Sapient 12, 12 finden wir ἔκδικος mit κατὰ „in Betreff" s. v. a. περὶ verbunden. Vgl. darüber Matthiae Gr. Gr. 2 B. p. 1356. — καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν. Ueber καθὼς καὶ „wie denn auch" vergl. zu cp. 2, 14. — πρὸ in προείπαμεν bezieht sich auf die frühere Aussage, vgl. προαγορεύειν, προερεῖν, προλέγειν; Gal. 5, 21: ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς καὶ προεῖπον. Daſs προείπαμεν nur als affectvolle Verstärkung des „so eben" von dem Apostel Gesagten zu betrachten sei, wie Baumgarten-Crusius zu Gal. 1, 10 meint, müſsen wir bezweifeln, bis dieser Gebrauch der Präposition πρὸ durch ähnliche Beispiele nachgewiesen sein wird. Vgl. die Bemerkung zu cp. 3, 4. Anstatt προείπαμεν lesen Codd. A, 23, 57, 72, 74, Chrysostomus, Theodoret. und Theophylact. προείπομεν. Griesbach hat diese Lesart in den Text gesetzt. Bekanntlich werden neben dem Aorist. 2. εἶπον mehrere Formen des Aorist. 1. mit α, εἶπας, εἴπατε, von den Schriftstellern im Allgemeinen vorgezogen; seltner sind bei Attikern andere Formen vom ersten Aorist; εἴπαμεν findet sich auf dem ersten Turiner Papyrus p. 10. Im N. T. findet

sich von der zweiten Person nur die Form εἶπας (Matth. 26, 25, 64; Marc. 12, 32; Joh. 4, 17), aber für die erste Person nur εἶπον (Matth. 16, 11; 28, 7; Marc. 9, 18; 12, 32; Joh. 1. 15, 30, 49; 3, 7, 28; Apg. 11, 8; 22, 19; Gal. 2, 14; Hebr. 3, 10; 10, 7). Nur Johannes 10, 34 könnte man geneigt sein nach dem recipirten Texte in dem alttesttamentlichen Citate aus LXX εἶπα beizubehalten (vgl. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 2 B. p. 38 f.), doch ist auch dort mit Lachmann εἶπον zu lesen, so wie Apg. 26, 15 das Lachmannsche εἶπα gegen das recipirte εἶπον nicht hinlänglich bezeugt ist. Auch bei den Attikern erscheint die Form εἶπα in der ersten Person; προσεῖπα wird gelesen Eurip. Cycl. 103 (nach Hermann). Vgl. Kühner ad Xenoph. Memor. p. 203; Matthiae Gr. Gr. 1 B. p. 509. Ist nun auch die lectio recepta προείπαμεν bei dem Compositum etwas ungewöhnlich, so glauben wir dennoch, dafs dieselbe mit Lachmann und Tischendorf beizubehalten sei, theils weil sie wegen der Ungewöhnlichkeit den Vorzug verdient, theils weil sie durch die kritischen Auctoritäten vorzugsweise begünstigt wird. Vgl. Winer's Gr. p. 96. — καὶ διεμαρτυράμεθα. Das Verbum διαμαρτύρομαι, welches sich beim Paulus noch in den Pastoralbriefen findet (1 Timoth. 5, 21; 2 Timoth. 2, 14; 4, 1; einmal im Briefe an die Hebräer (cp. 2, 6); häufiger bei Lucas besonders in der Apostelgeschichte, auch LXX und bei classischen Schriftstellern, ist im Allgemeinen das verstärkte Simplex, jedoch so, dafs nach clafsischem Sprachgebrauche gewöhnlich μαρτύρομαί τινα gesetzt wird, z. B. τοὺς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους Götter und Menschen zu Zeugen anrufen, beschwören, wenn man sich über erlittenes Unrecht beschwert oder gegen falsche Anklage vertheidigt, häufig bei Demosthenes, seltner ohne einen solchen Accusativ für „etwas betheuren." Dagegen erscheint das Compositum διαμαρτύρομαι ganz gewöhnlich ohne Zusatz für „etwas feierlich betheuren", entweder als Aussage, Erklärung, Versicherung, oder als Ermahnung, wo es dann so viel ist als „dringend bitten, beschwören." An unserer Stelle steht das Verbum in letzterer Bedeutung; wir übersetzen: wie auch wir euch vorhergesagt und feierlichst betheuert haben. „Notandum vero, quod dicit obtestati sumus; tanta enim est hominum tarditas, ut nisi acriter perculsi nullo divini judicii sensu tangan-

tur.” Calvin. Irrthümlich leitet Pelt διεμαρτυράμεθα ab von διαμαρτυρεῖσθαι, welches schon seiner Bedeutung nach hieher nicht paſst, da es nimmermehr „feierlichst betheuern” heisſen kann, obwohl einige Exegeten auf Grund einzelner verdorbener Stellen bei Griechischen Schrftstellern dies behauptet haben. Vgl. Meier und Schoemann, d. attische Proceſs, p. 639. J. D. Michaelis bemerkt: man siehet leicht, daſs διαμαρτύρεσθαι einen Nachdruck haben soll, welchen ich nicht besser erläutern kann, als durch die Redensart des Cicero: testis gravitate aliquid denuntiare. —

Vs. 7. Οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ. Mit diesen Worten kehrt der Apostel zu dem im Vs. 3 ausgesprochenen Principe zurück. Treffend Calvin: „Videtur eadem esse haec sententia cum superiore, quod Dei voluntas sit nostra sanctificatio: paullum tamen differt. Nam ubi de corrigendis carnis vitiis disseruit, Deum hoc velle probat a fine vocationis: nos enim quasi in peculium sibi segregat. Rursum quod Deus nos ad sanctitatem vocet, probat a contrariis, quia ab munditia nos eripit et revocat.” Denn nicht hat uns gerufen Gott. Gut bemerkt Ambrosiaster: ut fortius adstringet ad ea quae docet, Dei interponit personam apostolus. Das Verbum καλεῖν in dem biblischen Sinne der göttlichen Berufung zu irgend einer Bestimmung (hier zur Lauterkeit des Wandelns und zur Heiligung) geht von dem classischen Gebrauche des Wortes in der Bedeutung „herbeirufen, einladen” aus und ist vermittelt durch den des Hebräischen קָרָא (Jes. 42, 6; 48, 12; 49, 1; 51, 2). Dieser solenne Paulinische Terminus καλεῖν (auch κλητός) hat zunächst zu seiner Ergänzung εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (vgl. zu cp. 2, 12), alsdann bei weiterer Entfaltung dieses Begriffes εἰς κοινωνίαν Ἰησοῦ Χρισοῦ, εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν u. s. w. (1 Cor. 1, 9; 1 Timoth. 6, 12; 2 Thess. 2, 14; 1 Petr. 5, 10). Es ergiebt sich hieraus, daſs der Sache nach der Bemerkung von Christ. Doederlein, Institutio Theolog. Christian. in capp. religionis theoreticis. tom. 2. 1791 p. 630 richtig ist: plerumque vocibus καλεῖν, κλῆσις, κλητὸς dignitatis et excellentiae notionem subesse. Vortrefflich bemerkt Tholuck zu Röm. 8, 28: „Wird καλεῖν durch „einladen” übersetzt, so drückt dieses schon einigermaſsen

das Moment der freien Entschliefsung von Seiten des Menschen aus, wogegen „rufen" eher zur Bezeichnung eines absoluten königlichen Willens gebraucht werden kann. Dafs die vocatio Dei ein Ablehnen von Seiten des Eingeladenen nicht ausschliefse, sich mithin auch als Einladung im gewöhnlichen Sinne fafsen lafse, liegt allerdings in den Gleichnifsen, auf welche sich die Annahme der erwähnten Bedeutung gründet (Matth. 22; Offenb. 19, 9), doch dürfte diese Uebertragung auch an solchen Stellen, wie Thess. 4, 7; 1 Petr. 2, 21; Matth 9, 13 nicht zu empfehlen sein, und der Ausdruck „rufen" den Vorzug verdienen, da er mehr das Recht auf Seite des Einladenden, die Pflicht auf Seiten des Eingeladenen hervorhebt: noch weniger ist jene Uebersetzung in den Stellen bei Paulus zu billigen (vgl. Röm. 9, 12, 24; 1 Cor. 1, 9; 7, 17, 18, 20, 24; Gal. 1, 6, 15; 5, 8 u. a. m.), wie sich auch schon aus dem Substantiv κλῆσις ergiebt. Hier ist überall der Ausdruck „berufen" in Anwendung zu bringen, welcher auch in unserer Sprache mehr, als den blofsen Antrag bezeichnet; sowohl die Gnade auf Seite des Berufenden nebst der Pflicht des Gehorsams auf Seite des Berufenen, als auch die Wirkung und Thätigkeit des Berufenden soll hiermit ausgedrückt werden, sodafs man sagen mag: ἐκάλεσεν ἡμᾶς im Paulinischen Sinne kommt der Sache nach überein mit dem μετέστησεν ἡμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ (Coloss. 1, 13). Liegt in dem Prädicat „die Berufenen" eine Auszeichnung, so liefse sich schon insofern erwarten, dafs der Apostel es nur solchen beigelegt hätte, die auch dem Rufe Folge geleistet; auch unser officieller Sprachgebrauch setzt nicht beim Antrage, wohl aber bei der Berufung die Bereitwilligkeit zum Folgeleisten voraus." — In den folgenden Worten οὐκ ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ ist besonders der Gebrauch der Präpositionen ἐπὶ und ἐν zu beachten. καλεῖν ἐπί τινι findet sich noch Gal. 5, 13: ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, wozu Matthies bemerkt, ἐπὶ mit dem Dativ drücke häufig die Bedingung aus, in welcher zugleich der Zweck mit eingeschlofsen sei; „ihr seid berufen zur Freiheit", d. h. ihr seid unter der Bedingung, dafs ihr frei werdet, berufen. Allerdings könnte ἐπὶ auch an unserer Stelle die Bedingung, auf die Gott hin uns nicht berufen hat, anzeigen, non enim vocavit nos Deus hac lege, ut essemus immundi. Allein diese Bedeutung der Präposition für den

neutesttamentlichen Gebrauch ist weit unsicherer, als Erasmus ad 1 Petr. 1, 2 meint, und die Stellen, welche Wahl, Clavis tom. 1. p. 586 dafür anführt, lafsen recht gut noch andere Erklärungen zu. Vielmehr bezeichnet ἐπὶ mit dem Dativ öfter (vgl. Ephes. 2, 10: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς; Fritzsche ad Matth. p. 780; Lobeck ad Phrynich. p. 475), namentlich auch in der Verbindung mit καλεῖν, den Zweck oder Endzweck. So aufs Deutlichste Gal. 5, 13, wo wir also nicht übersetzen dürfen: ihr seid berufen worden unter der Bedingung, dafs ihr frei seid, weil ja frei zu sein Niemandem als Bedingung vorgeschrieben werden kann, am wenigsten als Bedingung seiner Erlösung oder Befreiung, sondern vielmehr: „ihr seid berufen, dafs ihr frei sein sollet" Ebenso fafsen wir ἐπὶ an unserer Stelle am sprachlich einfachsten und dem Zusammenhange angemefsensten, wenn wir erklären: „denn nicht hat uns Gott berufen, dafs wir unrein sein sollen." Ganz in demselben Gebrauche finden wir ἐπὶ auch bei den Classikern, namentlich in der Redensart ἐπὶ ξενίᾳ καλεῖν τινα, vgl. Lucian vera hist. lib. 1. §. 29 (p. 268 nach Schoene): καὶ οὐδὲν ἡμᾶς ἠδίκουν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ξενίᾳ ἐκάλουν; daselbst lib. 2 § 36. Vgl. Jacobs ad Achill. Tat. p. 760, ad Aelian. hist. animal. p. 5; und besonders Winer Gr. p. 470, der übrigens mit Unrecht citirt Xenoph. Anab. 7, 63, da hier gelesen werden mufs: καλεῖ τε αὐτοὺς ἐπὶ ξένια καὶ ἐξένιζε μεγαλοπρέπως, was denn allerdings s. v. a. ἐπὶ ξενίᾳ bedeutet, vgl. daselbst Krüger; die Inschriften bei Böckh, Corpus Inscript. p. 123 und 126; Aeschines de fals. leg. 39, 162: ἐκλήθην ἐπὶ τὰ ξένια, und Matthiae Gr. G. § 586 p. 1373. — ἀκαθαρσία darf hier nicht, wie die meisten Erklärer angenommen haben, in der engern Bedeutung von der Unzucht und dem Laster der Wollust, wovon es Paulus allerdings nicht selten gebraucht, aufgefafst werden, sondern das Nomen enthält den allgemeinern Begriff „Unlauterkeit in Sinn und Gemüth", sodafs die verschiedenartigsten Laster mithin auch die Unzucht darin zusammengefafst sind. Gut Zwingli: ἀκαθαρσία, immundicia, generale est ad omnia uitia et scelera, quibus polluimur. Vgl. Röm. 1, 24; 2 Cor. 12 21; Gal. 5, 19; Ephes. 4, 19; 5, 3, und meine Bemerkung zu cp. 2, 3 p. 147. — Nicht zur Unlauterkeit hat uns Gott berufen, ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ. ἁγιασμὸς wie Vs. 3 bedeutet Heiligung,

durchaus nicht Keuschheit, wie Schott und Olshausen erklären. Nach Baumgarten-Crusius ist dem ἐν zufolge ἁγιασμὸς hier wohl activ, das Heiligen: uns heiligend, eben schon durch die Berufung. Etwas schwierig ist die Präposition ἐν zu erklären. Rückert zu 1 Cor. p. 192 behauptet, bei καλεῖν pflege Paulus öfter ἐν für εἰς zu setzen, wo von dem Zwecke die Rede sei, zu welchem Gott die Menschen berufe. Allein diese Behauptung darf als unrichtig angesehen werden. Schon 1 Cor. 7, 15: ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεὸς spricht dagegen, weil ἐν εἰρήνῃ keineswegs gleich sein kann εἰς εἰρήνην, da nicht gesagt wird, wozu Gott berufen habe. Weit passender ist es, in dieser Ausdrucksweise eine Breviloquenz anzuerkennen und die Präposition ἐν durch ὥστε εἶναι ἐν aufzulösen, obgleich zugestanden werden mufs, dafs diese Prägnanz im Griechischen nur bei Verbis der Bewegung (wie ἔρχεσθαι, εἰσιέναι, ἐμπίπτειν u. a. m.) unbestritten ist. Vgl. Winer's Gr. p. 494. Demnach würden wir ἐν ἁγιασμῷ erklären durch ὥστε εἶναι ἐν ἁγιασμῷ so dafs ἁγιασμὸς der dauernde Zustand ist, in welchem die κλητοὶ beharren sollen. Ganz ähnlich sagt Paulus Gal. 1, 6: θαυμάζω, ὅτι οὕτω ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, wo freilich Meyer ἐν χάριτι Χριστοῦ instrumental nehmen will, da die Gnade Christi, d. h. die von den Menschen unverdiente Huld Christi, nach welcher er sein Leben zu ihrer Versöhnung hingab, dasjenige sei, wodurch d. i. durch defsen Verkündigung und Anbietung die Berufung geschehen sei. Vgl. noch Ephes. 4, 4: ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν, wo Meyer p. 150 ἐν ebenfalls instrumental auffafst, Harlefs dagegen der Ansicht von Bengel beistimmt, welcher sagt: ἐν exprimit indolem rei „Es ist der Characterzug des Verbalbegriffes, der Ruf zum Reiche Gottes ist ein Ruf ἐν εἰρήνῃ, ἐν ἁγιασμῷ, ἐν μιᾷ ἐλπίδι, er besteht in Friede, Heiligung, Einheit der Hoffnung, aus dem Character des Substantivbegriffes und des Contextes ergiebt sich erst die weitere Folgerung, dafs dieser Characterzug des Verbalbegriffes seine Verwirklichung im Zustande des Gerufenen finde; es bezeichnet diese praepositionelle Verbindung das Element des καλεῖν ebenso allgemein, als wir im Deutschen sagen: ein Ruf der Freude ist an dich ergangen, wo wir auch sagen können: zur Freude." Har-

lefs zu Ephes. p. 344. — Als Sachparallel zu unserer Stelle kann verglichen werden Ephes. 1, 4, wo der Apostel spricht: καθὼς ἐξελέξατο (sc. ὁ θεὸς) ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Treffend bemerkt zu diesem Verse Rückert: „In den Worten εἶναι ἡμᾶς — αὐτοῦ liegt deutlich genug eine Anzeige des Zwecks, auf dessen Erreichung die göttliche Erwählung gerichtet war. Als höchsten Zweck denkt Paulus wohl immer in Beziehung auf Gott, die Verherrlichung seines Namens, auf die Menschen ihre Beseligung; aber damit Gott diesen Zweck an uns erreichen könne, wolle er auch unsere sittliche Veredelung, und wolle sie nicht nur, sondern befördere, ja bewirke sie selbst in uns. Dieser sittliche Zweck der ganzen von Ewigkeit beschlofsenen Heilsanstalt erscheint nicht nur, wo er sagt, Gott habe die Gläubigen gerufen ἐν ἁγιασμῷ (1 Thess. 4, 7), sondern wird auch in Bezug auf die geschehene Erlösung stark genug herausgehoben, nicht allein in unserm Briefe, der davon ganz voll ist, sondern auch in andern, vgl. Gal. 1, 4; 2 Cor. 5, 15; Coloss. 1, 22. Und wo zielt am Ende das ganze sechste Capitel an die Römer anders hin?" —

Vs. 8. Paulus beschliefst diese ernste Ermahnung mit der nachdrücklichen Bemerkung, dafs jeder dieselbe Verachtende Gott selbst verachte, weil sie von diesem herrühre, indem er sowohl durch den Apostel wirke, als auch allen Christen den heiligen Geist gebe, der zur Heiligung antreibe. Der Apostel fährt also fort: τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ κ. τ. λ.. Die Particula consecutiva τοιγαροῦν „lediglich darum" steht immer zu Anfang des Satzes, ist volltönender, nachdrücklicher und in Beziehung auf eine vorausgegangene längere Ausführung angemefsener als τοιγάρ, τοινῦν oder οὖν, im N. T. nur noch Hebr. 12, 1; LXX ein paarmal für עַל־כֵּן Hiob 22. 10; 24, 22), und für וְ (Proverb. 1, 31); sonst in Griechischer Prosa sowohl bei Aeltern als Spätern nicht selten, vgl. Plato Sophist. p. 234, E.; Lucian Toxaris 29. Photius p. 593, 9 ed. Porson erklärt τοιγαροῦν durch ἀμέλει· ὅθεν δή· οὐκοῦν· διὰ τοῦτο δὴ οὖν. Nach der Bemerkung von Krüger Griech. Sprachlehre p. 361 ist τοιγαροῦν (mit τοιγάρτοι synonym) einen Beleg (γὰρ) als Ueberzeugung (τοὶ) von einer

Thatsache (οὖν) versichernd. Vgl. auch Hartung, Lehre von d. Partikeln. 2 B. p. 337. — In dem folgenden ὁ ἀθετῶν ergänzt man gewöhnlich τοῦτο; Zwingli: doctrinam scilicet illam quam trado de sanctificatione et mundicia; Beza: τὰς ἐπαγγελίας ταύτας; Pelt: τὴν τοῦ ἁγιασμοῦ κλῆσιν, was indeſs irrthümlich. Am besten scheint zu sein, das Participium objectlos und substantivisch aufzufassen, vgl. zu cp. 3, 5, oder, wenn man dies nicht vorzieht, nach dem Zusammenhange mit de Wette hinzuzudenken ἐμὲ τὸν παρακαλοῦντα, so daſs dieser Sinn entsteht: „Wer nun verachtet, wer da verwirft mich, der ich ermahne zur Heiligung und Vermeidung aller Unreinigkeit, der verachtet nicht einen Menschen, nicht mich den Apostel, der (nur) Mensch ist, sondern den Gott, der auch seinen heiligen Geist gegeben hat in uns." Das unheilige Wesen in seinen Aeuſserungen ist daher nicht nur eine Verletzung, Verachtung des Apostels, durch dessen Predigt Gott zur Heiligung ruft, sondern, was noch mehr, Verletzung der Heiligkeit Gottes, der in seinem heiligen Geiste in uns wohnet (1 Cor. 3, 16, 17). Was das Verbum ἀθετεῖν betrifft, so gehört dasselbe nach Rost, vollständiges Wörterbuch 1 B. p. 75 f. überhaupt der spätern Gräcität an; Polybius gebraucht es zuerst, aber immer mit dem Accusativ der Sache (vergl. 8, 2, 5: πίστιν; 30, 3, 7: τὴν ἐπαγγελίαν), auch LXX, welche das Verbum entweder objectlos stellen, oder mit der Präposition εἰς verbinden, oder mit dem Accusativ der Person (vergl. Ps. 14, 4: ὁ ὀμνύων τῷ πλησίον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀθετῶν; Ps. 131, 11: ὤμοσε κύριος τῷ Δαυὶδ ἀλήθειαν καὶ οὐ μὴ ἀθετήσει αὐτήν; Jes. 1, 2: ἄκουε οὐρανὲ καὶ ἐνωτίζου γῆ, ὅτι κύριος ἐλάλησεν· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν; Jerem. 3, 20; 12, 6; Thren. 1, 3), und im N. T.. Das Verbum bedeutet überhaupt „etwas, das gesetzt ist, ungesetzt (ἄθετον) ungültig machen, oder als ungültig behandeln", überhaupt durch sein Denken und Handeln beweisen, daſs man etwas als nicht seiend, nicht geltend, nicht bindend betrachte, also verwerfen, nicht achten, geringschätzen, übertreten, je nach der Verschiedenheit des Objects. ἀθετεῖν wird so in Verbindung mit νόμον und ähnlichen Wörtern gebraucht, sowohl für „ein Gesetz übertreten" (Hebr. 10, 28; Marc. 7, 9), als auch „dasselbe ungültig machen, abschaffen, abrogare" (Gal. 3, 15; 1 Macc. 11, 36), weſshalb auch das nur Hebr. 7, 18

vorkommende ἀθέτησις von der Vulgata besser durch abrogatio als durch reprobatio würde gegeben worden sein. Seltner kommt ἀθετεῖν im N. T. mit dem Accusativ der Person vor; aufser an unserer Stelle noch Marc. 6, 26: καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους οὐκ ἠθέλησεν αὐτὴν ἀθετῆσαι. Luc. 10, 16: καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς, ἐμὲ ἀθετεῖ. Joh. 12, 48: ὁ ἀθετῶν ἐμὲ, wozu Lücke bemerkt: ἀθετεῖν hat Johannes nur an dieser Stelle, aber dies ist kein Grund, ihm das Wort abzusprechen. — οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεὸν κ. τ. λ. Unter ἄνθρωπον hahen wir mit Pelagius, Zwingli, Beza, Koppe, Schott nnd de Wette den Apostel Paulus selbst zu verstehen; wenigsteus scheint dies dem Zusammenhange angemessener zu sein, als mit Oecumenius an τὸν πλεονεκτηθέντα oder mit Pelt an τὸν ἀδελφὸν zu denken. — Ueber die strenge Fassung von οὐκ — ἀλλὰ handelt mit gewohnter Einsicht Winer Gr. p 581, wo es heifst: „In andern Stellen ist aus rhetorischem Gıunde die absolute Negation statt der bedingten (relativen) gewählt, nicht um reell (logisch) die erste Vorstellung schlechthin aufzuheben, sondern um alle Aufmerksamkeit ungetheilt auf die zweite hinzulenken, so dafs die erste gegen sie verschwinde: 1 Thess. 4, 8: nicht Menschen, sondern Gott verwirft er. Er verwirft allerdings auch den Apostel, der die göttliche Wahrheit verkündigt, aber es soll hier der Gedanke, dafs eigentlich Gott, als wahrer Urheber jener Verkündigung, verworfen werde, in aller Stärke vor das Gemüth treten. Die Stärke des Gedankens wird sogleich geschwächt, wenn man übersetzt: nicht sowohl Menschen als Gott verwirft er. Und es ist solche Uebersetzung nicht besser, als wenn man z. B. ein Asyndeton, das auch rhetorischer Art ist, durch Hinzufügung der Copula verwässerte." Vgl. auch Krüger's Griech. Sprachlehre p. 341. Ebenso steht im Lateinischen non — sed, wenn das im ersten Glied Enthaltene Etwas ist, was sich von selbst versteht, oder was gegen das im zweiten Glied Stehende unbedeutend erscheint, sodafs es eigentlich nur zur rhetorischen Hebung dieses zweiten Gliedes dient. Vgl. Livius 21, 41: unus quisque se non corpus suum, sed conjugem ac liberos parvos armis protegere putet, und mehr Beispiele bei Fabri zu dieser Stelle; Beier ad Cicer. de offic. II. p. 55. Aus dem N. T. gehören hieher Matth. 10, 20: οὐχ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες,

ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Apg. 5, 4: οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ, und mehr Beispiele bei Winer Gr. p. 582. — Zu der Redeweise ὁ ἀθετῶν — ἀθετεῖ, welche im N. T. nicht selten ist, vgl. cp. 5, 7: οἱ καθεύδοντες — καθεύδουσι; Röm. 2, 21: ὁ διδάσκων — οὐ διδάσκεις; 1 Cor. 9, 24: οἱ τρέχοντες — τρέχουσι; Gal. 2, 8: ὁ ἐνεργήσας — ἐνέργησε; Jacob. 4, 11: ὁ καταλαλῶν — καταλαλεῖ; Matth. 10, 40: ὁ δεχόμενος ὑμᾶς, ἐμὲ δέχεται; Marc. 4, 14: ὁ σπείρων — σπείρει; Joh. 4, 24; 1 Joh. 4, 20, 21; 5, 1, 12. — Zu τὸν θεὸν macht Paulus den Zusatz: τὸν καὶ δόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ἡμᾶς. Im Betreff des καὶ macht Bengel die gute Bemerkung: καὶ etiam innuit, novum hic addi momentum superiori proximo. Beachtenswerth erscheint die nur hier im N. T. sich findende und wohl bei keinem Profanscribenten vorkommende Construction διδόναι τι εἴς τινα, wo bei εἰς die Vorstellung der Richtung nicht aufgegeben werden darf. Gott hat den heiligen Geist in uns hineingegeben. Diese Redeweise ist ähnlich wie κηρύσσειν τι εἴς τινα, vgl. zu cp 2, 9. Paulus sagt διδόναι und nicht ἀποδιδόναι. διδόναι nämlich ist geben, schenken, als freiwillig, ohne Verpflichtung und Zwang; während ἀποδιδόναι den Nebenbegriff der Verpflichtung und Nothwendigkeit in sich schliefst. In den Worten „welcher auch seinen heiligen Geist in mich hineingegeben hat" giebt der Apostel offenbar die Absicht kund, das πνεῦμα ἅγιον als das in den Aposteln wirkende göttliche Princip darzustellen. Paulus leitet häufig und zwar sehr bestimmt in seinen Briefen seine christliche und apostolische Tüchtigkeit von der Einwirkung des göttlichen Geistes ab. Er erklärt, dafs die Weisheit, welche er verkünde, keine menschliche, sondern eine göttliche sei (1 Cor. cp. 2; 1 Timoth. 4, 1; Gal. 1, 12); er erklärt ferner der Meinung zu sein, dafs auch in ihm der göttliche Geist inwohne (1 Cor. 7, 40: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν); er erklärt endlich, dafs den Aposteln durch den Geist früher Ungeahntes offenbar worden sei (Ephes. 3, 5), und verlangt die Anerkennung des auf solche Weise Verkündeten. Und in der That konnte das der grofse Apostel. Wie nämlich das πνεῦμα ἅγιον, das in allen Christen wirkende, ihnen einen höhern eigenthümlichen Character ertheilende göttliche Princip ist, so kommt es in ganz besonderm Sinne den Aposteln zu. Ihre menschliche Individualität tritt in ihnen gegen

das in ihnen wirkende göttliche Princip so sehr zurück, dafs sie nur als die Organe und Träger derselben anzusehen sind, und alles, was sie thun, einen unmittelbar göttlichen Character an sich trägt. In diesem Sinne ist es zu nehmen, wenn Petrus, in welchem als dem ersten Apostel auch das πνεῦμα ἅγιον in seiner vollen Kraft und Bedeutung sich aussprechen mufste, zu Ananias sagt Apg. 5, 4: οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ. Eben defshalb aber weil Gott den Aposteln den heiligen Geist gegeben, der durch sie redete und ermahnte, war ja das eine Verachtung Gottes, des Gebers des heiligen Geistes, wenn man die Apostel verachtete und auf ihre Mahnungen nicht hören wollte, wie auch Christus selbst sagt Luc. 10, 16: ὁ ἀκούων ὑμῶν, ἐμοῦ ἀκούει· καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς, ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με. Fassen wir die Worte so auf, so giebt der Textus receptus einen in jeder Hinsicht vortrefflichen Sinn. Nichtsdestoweniger halten wir dafür aus innern und äufsern Gründen mit Lachmann und Tischendorf die Partikel καὶ nach den Codd. A.B.D**E.F., Peschito, Chrysostomus, Theodoret. und Theophylact im Texte zu streichen, statt τὸν δόντα nach den Handschriften ADEFG, 67 zu lesen τὸν διδόντα, und endlich statt εἰς ἡμᾶς nach Codd. ADEFG, 23, 37, 39, 47, 57, 61, 72, 73, 74, 80, der Syrischen und Armenischen und Arabischen Uebersetzung εἰς ὑμᾶς in den Text zu setzen. Somit erhalten wir folgenden Text: τὸν θεὸν τὸν διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς, dem schon Luther gröfstentheils gefolgt ist, wenn er übersetzt: „Wer nun verachtet, der verachtet nicht Menschen, sondern Gott, der seinen heiligen Geist gegeben hat in euch." Olshausen, der es indefs etwas unwahrscheinlich findet, dafs καὶ hinzugesetzt sei, wenn es ursprünglich fehlte, und de Wette billigen den von Lachmann hergestellten Text, und das mit Recht, da, obgleich die Zeugnifse nicht alle zusammenstimmen, einen ganz eigenthümlichen gewifs von keinem Criticaster erfundenen Gedanken enthält. Der Apostel erinnert nämlich, wie de Wette anmerkt, zur Verstärkung des Gesagten an den den Thessalonichern sowohl der ganzen Gemeinde als jedem Einzelnen mitgetheilten heiligen Geist, welcher theils durch die Begeisterten, theils durch die Stimme des Gewissens dieselben Ermahnungen giebt. Daher ermahnt

Paulus die Christeu im Briefe an die Epheser cp. 4, 30: Und betrübet nicht den heiligen Geist Gottes, mit welchem ihr besiegelt seid für den Tag der Erlösung, wozu Harlefs treffend bemerkt: „Die Christen sind Tempel Gottes als Tempel des heiligen Geistes. Was wider den Geist in ihnen geschieht, ist wider Gott geschehen; denn der Geist ist Gott (Ephes. 2, 22), wie er Gottes ist und nicht der Menschen. Wie sie Gott betrüben können, können sie den Geist Gottes betrüben, denn er wohnt nur in ihnen und ist nicht sie selbst oder ihr Gemächte; er ist nicht ein menschlicher Zustand, sondern die innere Wurzel aller christlichen Zustände, von Gott selbst dem Gläubigen gegeben (1 Thess. 4, 8) als das σπέρμα des neuen Menschen (vergl. 1 Joh. 3, 9 mit Titus 3, 5). Für den Nichterlösten ist die Sünde eine Uebertretung des Gesetzes (Röm. 4, 15), für die Erlösten eine Verletzung des heiligen Geistes. Es ist die unmittelbare Verletzung dessen, der jetzt in unsern Herzen wohnt." —

Vs. 9. ff. An die Aufforderung zu einem sittlichen der Heiligung geweihten Leben, zu dessen Erreichung Gott als die Gabe der Prüfung und Einsicht in die göttlichen Dinge nebst der Kraft, Gottes Gebote zu halten, seinen heiligen Geist den Christen mitgetheilt hat, schliefst der Apostel Paulus die Erinnerung an die Liebe (Vss. 9—12), sowohl an die Bruderliebe, als auch an die allgemeine Menschenliebe, und ermahnt sodann die Christen in Thessalonica, ein ruhiges und ordentliches Leben zu führen. Die Worte Vs. 9 heifsen: περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας κ.τ.λ.. Bei neuen Abschnitten pflegt der Apostel nicht mit περὶ μὲν, sondern mit περὶ δὲ anzuheben (vergl. cp. 5, 1; 1 Cor. 7, 1; 8, 1; 12, 1; 16, 1). δὲ ist alsdann Partikel des Fortschreitens, das blofse μεταβατικὸν, zu einem neuen Gegenstande des Briefes überführend (1 Cor. 15, 1; 2 Cor. 8, 1). Vgl Bekker Anecdot. p. 958, und besonders Hartung, Lehre von den Partikeln. 1 B. p. 170. — φιλαδελφία von φιλάδελφος bei Profanscribenten im eigentlichen Sinne von der Liebe der Geschwister unter einander, vergl. Lucian dial. Deor. 26, 2, wo es von Kastor und Polydeukes heifst: ὑπὸ φιλαδελφίας τοῦτο ποιοῦσι, steht im N. T. nur von der gegenseitigen Liebe der Gläubigen (caritas fraternitatis, Hilarius), als welche durch den Heiland zu Söhnen Gottes geworden sind und daher zu einander als Brüder im höch-

sten Sinne dastehen; vgl. Röm. 12, 10: τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι mit der Bemerkung von Fritzsche: „ἡ φιλαδελφία in N. T. amorem erga Christianos ut fratres significat. Facimus enim qui Christo nos addiximus aliquam fratrum et sororum familiam (1 Cor. 7, 15). Pater familias Deus est, qui nos in familiam benigne adoptaverit (Röm. 8, 15) et perfecerit, ut animarum nostrarum lineamentis plane immutatis per Christum novi homines redderemur (Gal. 6, 15; Ephes. 2, 10; 4, 23; 2 Cor. 5, 17)." Vgl. noch 1 Petr. 1, 22; 2 Petr. 1, 7: ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην, wo die φιλαδελφία von der ἀγάπη als der allgemeinen Menschenliebe unterschieden ist, und das Adjectiv φιλάδελφος 1 Petr. 3, 8. Ueber die christliche Pflicht der Bruderliebe vergl. 1 Petr. 2, 17: πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε; Joh. 13, 35; 1 Joh. 2, 9 ff.; 3, 10 f.; 14 ff. und dazu Lücke; 4, 20 f.; 5, 1; 2 Joh. 5; Gal 6, 10; Hebr. 13, 1. Auch das Judenthum beschränkte den Begriff der Bruderschaft und die Pflicht der brüderlichen Liebe nicht auf die eigentlichen Geschwister, wohl aber auf die volkliche Gemeinschaft, welche Schranke erst das Evangelium durchbrochen hat. Vgl. zu cp. 3, 12. Wie wenig die besondere Bruderliebe der allgemeinen Menschenliebe Eintracht thut, zeigt das auch in dieser Beziehung uns zur Nachahmung hingestellte Beispiel des Erlösers, der sich ja überall der geistigen und leiblichen Noth derer annahm, welche ihm noch nicht angehörten. Aber es war natürlich, dafs in der ersten Zeit nach der Gründung der Kirche die Apostel besondere Veranlafsung hatten, in den Gläubigen das Bewufstsein zu befestigen, dafs sie Glieder Eines Leibes seien, und sie zu ermahnen, sich als solche durch stetige Liebeswerke gegen einander zu beweisen. Und in der That lehrt uns die Apostelgeschichte, mit welcher innigen Bereitwilligkeit die Mitglieder der jungen Gemeinde, namentlich zu Jerusalem, am Anfang zusammenhielten und die Bruderliebe durch Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit bewiesen. An unserer Stelle bezeugt Paulus auch den Thessalonichern, dafs er in Beziehung auf die Bruderliebe ihre Stellung anerkenne, und beruft sich besonders auf die „Wohlthätigkeit" — denn an diese hat man wohl mit de Wette besonders zu denken —, welche sie gegen alle nothleidende Brüder in Macedonien auf vorzügliche Weise bewährt haben. —

Die folgenden Worte lauten in der Recepta: οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν. Hier ist der Infinitiv γράφειν verschieden erklärt. Koppe, Flatt und Pelt wollen von γράφειν ergänzen μὲ und deuten: „ihr habt nicht nöthig, dafs ich an euch schreibe." Allein diese Auffafsung der Worte ist nicht natürlich genug. de Wette meint, der Infinitiv γράφειν sei wie oft bei den Griechen objectiv und gleichsam passivisch gesetzt, und beruft sich zur Begründung seiner Ansicht auf Matthiae Gr. Gr. 2 B. § 535. 6. p. 1245 und Kühner Gr. Gr. 2 B. § 640 Anm. 3. § 642 Anm. 2, aber an beiden Orten ist von der Eigenthümlichkeit der Griechischen Sprache die Rede, dafs sie bei gewissen Adjectiven und Substantiven, auch bei den Verbis des Gebens den Infinitiv des Activs oder Mediums setzt, was auf unsere Worte gar keine Beziehung haben kann. Am sprachlich einfachsten *) ist bei γράφειν zu suppliren τινὰ (d. i. man, verkürzt aus „Mann", d. h. irgend Einer): „ihr habt nicht nöthig, dafs irgend Einer an euch schreibe", d. h., dafs man euch schreibe, was „dem Sinne nach" von οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι (cp. 5, 1) nicht verschieden ist. Vgl. über diesen Sprachgebrauch Kühner ad Xenoph. Memor. 3, 12, 8 p. 371; Gr. Gr. 2 B. § 414, 5 Anm. 2.; Rost Gr. Gr. p. 687, und Winer's Gr. p. 394. Anstatt οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν lesen an unserer Stelle nach Griesbach's Angabe die Codd. BD**FG, 6, 31, 47, 67**, 87, Vulgata (de charitate fraternitatis non necesse habemus scribere vobis), Chrysostomus,

*) Ebenso ist zu erklären Hebr. 5, 12: καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς, τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, d. h. „denn da ihr der Zeit nach Lehrer sein solltet, so habt ihr wieder nöthig, dafs irgend Einer euch lehre, welches die ersten Elemente des göttlichen Wortes sind." Aus dieser Uebersetzung erhellt, dafs wir bei διδάσκειν ergänzt τινὰ und das im Texte stehende τίνα als fragend aufgefafst haben, wie schon die Vulgata: „Etenim cum deberetis magistri efse propter tempus rursum indigetis, ut vos doceamini, quae sint elementa exordii sermonum Dei." Luther, Calvin, Bleek lesen dagegen: οὐ χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ κ. τ. λ. Vgl. Bleek, der Brief an die Hebräer. 1 B. 2 Abth. p. 112.

Theophylact. ἔχομεν γράφειν, welche Lesart von Bleek zu Hebr. 5, 12 und Olshausen gebilligt, von Lachmann und Tischendorf in den Text gesetzt ist. Allerdings wird durch ἔχομεν jede Schwierigkeit gehoben, indem der bloſse Infinitiv mit demselben Subjecte bei χρείαν ἔχειν ganz gewöhnliche Construction ist, vgl. Daniel 3, 16: οὐ χρείαν ἔχομεν ἀποκριθῆναί σοι, Matth. 3, 14: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι; daselbst 14, 16; Joh. 13, 10: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι; 1 Thess. 1, 8: ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς τι λαλεῖν. Aber eben deſshalb, weil die Lesart ἔχομεν jede Schwierigkeit entfernt, erscheint sie, obgleich leidlich äuſserlich begründet, ebenso wie γράφεσθαι, das sich bei den unbedeutenden Autoritäten 43, 67, 73, 80 anstatt γράφειν findet, als Nachbeſserung der Abschreiber. Bemerkenswerth scheint, daſs Tischendorf in seinen Nachrichten vom Vaticanischen Bibelcodex in Stud. u. Krit. Jahrg. 1847 p. 150 anführt, Cod. Vatican. lese εἴχομεν wie BFC, nicht ἔχομεν, wie Birch berichtet. — Paulus giebt den innern Grund der Bewährung in der Bruderliebe an, indem er fortfährt: αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, d. h. denn ihr seid ja von Gott belehrt, euch einander zu lieben. Das Adjectiv θεοδίδακτος gehört zu denjenigen des N. T., welche sich in den uns übrig gelaſsenen 1200 Schriften der griechischen Literatur (Wolf's Museum 1 p. 25) nirgends wiederfinden. Das Wort wird im N. T. ebenfalls nur an unserer Stelle gelesen und bedeutet s. v. a. ὑπὸ θεοῦ δεδιδαγμένος. Johannes hat dafür διδακτοὶ τοῦ θεοῦ (Evang. 6, 45), und ebenso „der groſse Ungenannte", wie Ewald gar trefflich den Verfasser von Jesaja cp. 40—66 nennt, cp. 54, 13, wo es heiſst: καὶ (θήσω) πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σου. Vergl. Heinrich Thiersch, de Pentateuchi Vers. Alexandr. p. 140. Siehe auch Barnabae epist. cp. 21: ὁ δὲ θεὸς ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κυριεύων, φησὶ, δῴη καὶ ὑμῖν σοφίαν καὶ σύνεσιν, ἐπιστήμην, γνῶσιν τῶν δικαιωμάτων αὐτοῦ ἐν ὑπομονῇ. γίγνεσθε οὖν θεοδίδακτοι ἐκζητοῦντες τί ζητεῖ ὁ κύριος ἀφ' ὑμῶν. An unserer Stelle hat die Ausleger noch die Frage beschäftigt, wie Gott die Thessalonicher zu der gegenseitigen Bruderliebe angewiesen habe. Man hat gesagt, entweder „durch den heiligen Geist" (1 Joh. 2, 27) dessen Frucht die Liebe ist (Gal. 5, 22: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη); so Koppe: θεοδίδακτοι idem quod ὑπὸ

πνεύματος ἁγίου φερόμενοι h. e. θεόπνευστοι. Olshausen: θεοδίδακτοι sind die Thessalonicher, weil ihnen der heilige Geist gegegeben ist, denn wo dieser ist, da lehrt er auch, und wo er lehrt, da schafft er auch die Ausübung. Neander, Geschichte der Kirche durch d. Apostel. p. 728: „In den Gläubigen erscheint das göttliche Gesetz vermöge des durch Christum ihnen mitgetheilten neuen Lebensgeistes, des heiligen Geistes, nicht blofs als Gegenstand der Erkenntnifs und Anerkennung, sondern als Gegenstand einer wirksamen, das Leben bestimmenden Liebe; es ist inneres Lebensgesetz geworden. In diesem Sinne sagt Paulus zu den Gläubigen: ihr braucht an das, was ihr thun sollt, nicht erst gemahnt zu werden, der Geist Gottes lehrt euch das selbst, und die Lehre bezeichnet hier nicht blofs eine Bestimmung des Erkenntnifsvermögens, sondern einen wirksamen innern Antrieb." Andere Ausleger meinen durch „Christus," welcher das neue Gebot der Liebe gegeben hat, Joh. 13, 24: ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Da aber hier weder auf den heiligen Geist, noch auf Christus vom Apostel hingewiesen worden ist, so erscheint nur folgende Deutung zuläfsig: selbst (d. i. ohne meine Aufforderung) seid ihr von Gott zur gegenseitigen Bruderliebe unterwiesen, d. h. unabhängig von meiner Mahnung hat „Gott" euer Herz zur Bruderliebe gestimmt, denn ὁ θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας (Philipp. 2, 13). Hierzu pafst vortrefflich Vs. 10. Vgl. Zwingli: „qui fideles sunt et a Deo intus docti diligunt proximos." Einen tiefen Blick, der auch zu unserer Stelle nicht übel pafst, hat schon dar Verfasser des Buches Jelammedenu, angeführt von Abarbanel bei Frischmuth p. 863: hoc seculo Israel discit legem ab homine mortali, ideo ejus obliviscitur; ut enim caro et sanguis praeterit (Matth. 16, 17, wo der stärkste Gegensatz aufgestellt wird zwischen einer Erkenntnifs in göttlichen, die auf menschlichem und die auf göttlichem Grunde beruht), ita ejus informatio praeterit. Sed futurum est, ut aliquando non discat, nisi ex ore dei benedicti, quia dicitur: omnes filii tui docti a deo erunt (Jes 54, 13). Vgl. noch mehr Stellen bei Schöttgen hor. Hebr. p. 829. — Die folgenden Worte εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους hängen ab von dem in θεοδίδακτοι enthaltenen διδάσκειν; εἰς τὸ bezeichnet aber

keineswegs den Inhalt der Belehrung, wie de Wette der Ansicht ist, vergl. zu cp. 3, 13, sondern vielmehr den Zweck. Nach Olshausen liegt in dem εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους die Andeutung, daſs Gott, der die Liebe ist, auch alles lieben lehrt. —

Vs. 10. Einen weitern Grund dafür, daſs die Thessalonicher keiner Ermahnung zur Bruderliebe bedürfen, fügt Paulus hinzu in den Worten: καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ κ. τ. λ., worin „magna laus est Thessalonicensium." Zwingli. Der Gedanke des Apostels ist also: daſs Gott bereits euer Herz zur Bruderliebe gestimmt hat, folgt daraus sichtbar, daſs ihr diese Pflicht gut erfüllet. Vgl. Estius: docti estis non modo intellectu, ut sciatis, sed etiam affectu, ut faciatis. Ueber καὶ γὰρ vergl. zu cp. 3, 4 nach Calvin „particula etenim valet quin etiam, vel imo; augendi enim causa eam addidit." αὐτὸ, nämlich τὸ τῆς φιλαδελφίας. — εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ. Das eben ist ein schöner Ruhm von der christlichen Gemeinde in Thessalonica, daſs sie gegen alle Brüder in ganz Macedonien die brüderliche Liebe übte. Zu bemerken ist die Hervorhebung des πάντας und ὅλῃ, wodurch die Liebe der Thessalonicher als eine ungetheilt alle Christen umfaſsende, sich nicht auf einzelne Parteiungen beschränkende bezeichnet wird. — Ungeachtet nun der Apostel die Thessalonicher wegen ihrer unpartheiischen, Alle umfaſsenden Liebe rühmt, bittet und ermahnt er sie dennoch, nicht stehen zu bleiben, sondern immermehr an der Bruderliebe zuzunehmen. Gut Calvin: Quamquam satis voluntarios esse testatur ad omnia caritatis officia, non tamen desinit hortari, ut proficiant: quia nihil in hominibus est perfectum. Et certe quod optimum in nobis apparet, optandum est, ut sit melius. Paulus fährt fort: παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, περισσεύειν μᾶλλον. „Das ist wirklich die Ermahnung, die der Apostel giebt, und das obige οὐ χρείαν ἔχετε κ. τ. λ. ist nicht eine rednerische Figur, παράλειψις, transitio (Chrysostomus, Theophylact und Pelt) oder eine eximia urbanitas cohortationis (Schott)." de Wette. Ueber παρακαλεῖν vgl. zu cp. 2, 11. In grammatischer Hinsicht verdient berücksichtigt zu werden, daſs wir nach παρακαλεῖν den Infinitiv des Präsens haben, wie Röm. 16, 17: παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διστοχίας καὶ τὰ σκάνδαλα ποιοῦντας. 1 Timoth. 2, 1: παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις,

προσευχὰς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων τῶν ἀνθρώπων. Weit häufiger findet sich der Infinitiv des Aorists, vgl. Röm. 12, 1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς παραστῆσαι τὰ σώματα, 15, 30: 2 Cor. 2, 8; 6, 1; Ephes. 4, 1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε; und besonders Winer's Gr. p. 386. — Ueber περισσεύειν μᾶλλον „mehr zunehmen" vergl. zu cp. 4, 2. In diesem Zusammenhange bezieht sich περισσεύειν auf die φιλαδελφία, daher sehr richtig Beza: „ut magis excellatis i. e. magis in diem hanc exerceatis caritatem." —

Vs. 11. Mit der Bitte an die Thessalonicher „mehr zu wachsen und zuzunehmen an der Bruderliebe", verbindet Paulus nun die Ermahnung, ein ruhiges arbeitsames Leben zu führen. Die Worte lauten: καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν κ. τ. λ.. Diese durch das einfache καὶ syntaktisch an die vorige angeschloſsene Ermahnung steht in einem innern Zusammenhange damit, und zwar, wie de Wette angiebt, in diesem, daſs während Vs. 9 f. von der thätigen auch in der Wohlthätigkeit sich erweisenden Bruderliebe die Rede war, Paulus hier an den Miſsbrauch derselben durch solche Christen denkt, welche ihren wohlthätigen Mitbrüdern zur Last fielen. Gegen Schott's Bemerkung, „non deeſse inter Christianos Thessalonicenses qui et temere se immisceant rebus alienis, quo facile lites excitentur et vitae otiosae indulgentes nec strenuo manuum labore victui suo prospicientes, sed aliorum liberalitati perperam confidentes non tantum nihil conferre valeant ad sublevandos pauperes, sed etiam ipsi eo delabuntur, ut aliis molesti fieri debeant beneficentia eorum imploranda" läſst sich sagen, daſs in Vs. 12 nicht im Mindesten eine Andeutung davon zu finden, daſs Einige durch ein unruhiges Treiben Händel erregt und somit die christliche Eintracht gestört hätten. Mit Vss. 11 und 12 vergl. man 2 Thess. 3, 10 ff., wo dieselbe Ermahnung nachdrücklich wiederholt wird. — Das Verbum φιλοτιμεῖσθαι (von φιλότιμος) bezeichnet bei den Classikern ursprünglich „Ehre lieben und suchen, Ehrliebe und Ehrgeiz haben und beweisen", vgl. Xenoph. Memor. 2, 9, 3; Plutarch. Thes. c. 36; Cic. c. 35. Der Hellenische Geist dachte bei Jedem, auch dem edelsten Streben, immer an die Ehre, welche für den Handelnden daraus hervorging; daher war jedes rege Streben ein φιλοτιμεῖσθαι, denn „magnum gloria calcar habet."

Und so kam es, daſs das Merkmal des ehrsüchtigen Triebes allmälich mehr zurücktrat und das Wort die Lebendigkeit des Strebens überhaupt ohne alle Rücksicht auf den zum Grunde liegenden Antrieb zu bezeichnen anfing, was besonders dann der Fall sein muſste, wenn das Verbum von Personen gebraucht wurde, die jenen Hellenischen Geist nicht hatten. Diese dachten dahei nur noch an den im Handeln sich beweisenden Eifer, weſshalb das Wort die Bedeutung erhielt „eifrig nach etwas streben, sich eifrig bemühen, sich daran gelegen sein laſsen (magno studio anniti, ut aliquid fiat)." In letzterer Bedeutung wird φιλοτιμεῖσθαι mit πρὸς, εἰς, ὅτι oder gewöhnlich mit dem Infinitiv construirt und sehr oft mit σπουδάζειν in Verbindung gefunden, vgl. Wetstein und Lösner ad Rom. 15, 20. Letztere Bedeutung theilen auch die Substantiva φιλοτιμία und φιλοτίμημα, vgl. Artemidor. praef.: ἐγὼ δὲ πολλὴν εἰς τοῦτο φιλοτιμίαν ἔχω. Philo de opif. mund. 18: αἱ περὶ τὸ ἀδικεῖν σπουδαί τε καὶ φιλοτιμίαι und dazu Müller l. c. p. 283; de somnis II, 1110. M; leg. ad Caj. p. 1000; de vit. Mos. p. 673. Im N. T. erscheint das Verbum auſser unserer Stelle nur noch zweimal bei Paulus, nämlich Röm. 15, 20: οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι, wo die Grundbedeutung „etwas so betreiben, daſs man seine Ehre darin sucht" von Meyer festgehalten wird, auch trefflich paſst, aber im Sprachgebrauche des Apostels verwischt ist. Ferner 2 Cor. 5, 9: διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι, eine Stelle, der das Merkmal der gesuchten Ehre so durchaus fremd ist, daſs wir es nicht durch hartnäckiges Festhalten in der ursprünglich engern Bedeutung hineinzwängen dürfen. Vgl. Rückert zu dieser Stelle. Ebenso an unserem Orte, wo Baumgarten-Crusius mit Unrecht erklärt „sich zur Ehre schätzen", und weiter bemerkt, daſs bei den Heiden oft das Gegentheil, die Arbeitsscheu, als ehrenhaft galt. Calvin will φιλοτιμεῖσθαι „aptius cum priori verbo" verbinden, aber mit Unrecht, denn einmal wird das Verbum nie absolut gebraucht, sodann wird durch die Verbindung derselben mit dem nachfolgenden Infinitiv etwas Paulinisch Kräftiges hervorgebracht. — Das Verbum ἡσυχάζειν, nur hier bei Paulus im Gebrauch, bezeichnet fast in allen Bedeutungen des deutschen Wortes „ruhen", vitam agere tranquillam et laboriosam, non discursitare, sed domi se te-

nere, ut laborent." Bretschneider. Nach Olshausen bildet ἡσυχάζειν den Gegensatz mit der unruhigen geistigen Geschäftigkeit, in welche die Thessalonicher durch ihre äufserliche Auffassung der Lehre von der Wiederkunft Christi eingetreten waren. καὶ πράσσειν τὰ ἴδια. Die Redensart τὰ ἴδια πράττειν gehört der spätern Gräcität an, vgl. Lobeck ad Phrynich. p. 441. Bei den Attikern lesen wir dafür nicht selten τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, vgl. Plato Charm. 161. B: σωφροσύνη ἐστι τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Gorg. 256. C: ἔγωγέ φημι φιλοσόφου τὰ αὑτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ. de Rep. 496. D: ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων. Cassius Dio 60, 27: τὴν ἡσυχίαν ἄγων καὶ τὰ ἑαυτοῦ πράττων. Uebrigens erhalten die Worte τὰ ἴδια πράσσειν ihre richtige Erklärung aus 2 Thess. 3, 11, wo der Apostel sagt: ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους, und Vs. 12: τοῖς δὲ τοιούτοις παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν. Das τὰ ἴδια πράσσειν steht hier dem περιεργάζεσθαι entgegen, wie Plato Gorg. l. c. τὰ ἑαυτοῦ πράττειν dem πολυπραγμονεῖν. — καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν ὑμῶν. ἐργάζεσθαι bezeichnet hier das Niedrige oder Erwerbliche der Arbeit (nämlich um den Lohn, das Brod); zur Verstärkung des Verbums dient der Beisatz ταῖς ἰδίαις χερσὶν ὑμῶν, das αὐτουργεῖν der Griechen. In den Codd. BD*EFG, 31, 46, 67**71, 73, der Aethiopischen, Armenischen und Lateinischen Uebersetzung, bei Chrysostomus, Theophylact und Ambrosiaster fehlt ἰδίαις, Lachmann und Tischendorf haben dafselbe im Texte gestrichen. Allerdings hätte an dieser Stelle ταῖς χερσὶν ὑμῶν ausgereicht, aber, wie mir scheint, gilt auch hier, was zu cp. 2, 15 p. 192 bemerkt worden ist, dafs Paulus durch das Wort einen besondern Nachdruck bezweckt hat, darin liegend, dafs er zum Erwerb durch eigne Hand auffordert im Gegensatze zum Genufs des durch fremde Hand Erworbenen. Treffend daher Schott: „Apostolum etiamnum animo volventem, quod modo dixisset, quemuis oportere τὰ ἴδια peragere, consulto iterum ejusdem vocabulum usum fecisse (cf. 1 Cor. 4, 12: καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσὶ), quo magis defigeret legentium animas in cogitationem laboris, quo quisque suo victui sua virium contentione consulat, ne temere confidat aliis pro

ipso laboraturis, nec rebus se immisceat ad ipsum nihil pertinentibus lucrum facturus ex iis, quod alii sua industria perfecerint." Calvin, Pelt und Schott denken bei ἰδίαις χερσὶν ἐργάζεσθαι nicht an bloſse eigentliche Handarbeit, sondern an jede Art von Arbeit „quam quis novit artem, eam exerceat et functionis suae munia diligenter obeat" (Calixt), aber ohne Grund, da die Mehrzahl der Christen in Thessalonica sicherlich gemeine Leute waren, welche dem Handwerksstande angehörten und ihr Brod mit Handarbeit verdienen muſsten. — καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν d. i. nach Maaſsgabe unserer Vorschrift; vergl. 1 Cor. 12, 11: καθὼς βούλεται, nach Maaſsgabe seiner Willensbestimmung, nicht nach Willkühr. Ueber παραγγέλλειν vgl. zu cp. 4, 2. Paulus ruft mit diesen Worten den Thessalonichern die Anweisungen ins Gedächtniſs zurück, welche er bei seiner Anwesenheit ihnen ertheilt hatte. Der Apostel hatte aber die Christen zu Thessalonica nicht bloſs durch Worte, sondern weit mehr noch durch sein Beispiel zu emsiger thätiger Arbeit ermahnt. Vgl. cp. 2, 9; 2 Thess. 3, 7—10.

Vs. 12. So sollen die Thessalonicher mit eigenen Händen arbeiten, daſs sie wohlanständig vor den Nichtchristen wandeln und Niemandem zur Last fallen. Paulus fährt fort: ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε. „Nähret euch selber und lieget nicht den Leuten auf dem Halse, wie die faulen Bettelmönche, Wiedertäufer, Landläufer, denn solche sind unnütze Leute und ärgern die Ungläubigen." Luther. ἵνα nicht zu παρηγγείλαμεν, sondern zur vorigen Ermahnung gehörig. — Ueber den metaphorischen Gebrauch von περιπατεῖν vergl. zu cp. 2, 12. Gut bemerkt Winzer, Comment. in loc. Pauli ad Ephes. epist. cp. 4, 1 Lips. 1839 p. 5: „Dicitur verbum περιπατεῖν non de una alterave actione (quemadmadum ambulare sive versari in via non is dicitur, qui, post duos aut tres passus, inde pertaesus viae discedit) sed de agendi vivendique ratione, quam quis continenter et ex animo sequitur, sive de eo vivendi genere, quod sibi quis sponte delegit, quo delectatur, et quod adeo cum aliquo studio est conjunctum." — Das Adverbium εὐσχημόνως, im Gegensatze von ἀσχήμων (1 Cor. 12, 23) und ἀτάκτως (2 Thess. 3, 6) bedeutet: in anständiger Gestalt, würdig, anständig, ehrbar und findet sich im N. T. noch bei Paulus zweimal, Röm. 13, 13:

ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν (d. i. decore h. e. ita ut homines pudentes et verecundos non offendamus, vivamus); und 1 Cor. 14, 40: πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω. Das Adverbium wird nicht sowohl vom innern sittlichen Character des Lebens, als von der äufsern, ehrbaren, wohlanständigen Darstellung desselben gebraucht. Alles im äufserlichen Leben, was von den Heiden mifsdeutet werden kann, mufs von den Christen mit Vorsicht gemieden werden. Coloss. 4, 5 fordert Paulus die Colosser auf: ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω, wo ἐν σοφίᾳ von Theophylact durch μετὰ φρονήσεως und von Beza durch „considerate et circumspecte" erklärt wird. Die Weisheit des Wandelns in Rücksicht auf die Nichtchristen besteht eben in demjenigen Verhalten gegen sie, wodurch diese am ehesten für das Reich Gottes gewonnen werden können. Sehr richtig, auch für unsere Stelle nicht unpassend, bemerkt Hunnius zu Coloss. l. c.: coram Ethnicis vult Apostolus, ut sapienter ambulent, ne si minus provide conversentur Ethnicis, implicentur eorum peccatis et flagitiis, vel ne quam ipsi praebeant eis occasionem blasphemandi doctrinam, neve quos pia conservatione per Dei gratiam lucrari quiverant, eos impietate vitae ac morum a suscipienda evangelii doctrina absterreant. — πρὸς τούς ἔξω. de Wette will πρὸς durch „im Verhältnifs zu" aufgefafst wissen. Allerdings wird diese Präposition in der Bedeutung von Griechischen Schriftstellern gebraucht (vgl. Plato de Rep. 608, C.; Xenoph. Anab. 7, 7, 41), allein an unserer Stelle möchte diese Erklärung nicht wohl die richtige sein; vielmehr bezeichnet πρὸς die gesellige Richtung des Wandelns (Verhaltens) und entspricht ganz dem latein. apud oder noch besser dem coram. Vgl. Coloss. 4, 5; 2 Cor. 1, 12: ἐν χάριτι θεοῦ ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς; Schoemann ad Jsaeum p. 244, 264, 466; Matthiae Gr. Gr. 2 B. p. 1392; Bernhardy, wissenschaftlicher Syntax p. 265. — τοὺς ἔξω. Der Sinn von οἱ ἔξω wird immer durch den Gegensatz contextmäfsig bestimmt; in den neutestamentlichen Briefen sind es „die Nichtchristen." Die Bezeichnung der Ungläubigen als οἱ ἔξω, denen als solchen das Virgilianische „procul este profani" gilt, scheint jüdischen Ursprungs zu sein. Wie nämlich bei den Juden (namentlich im Rabbinischen

Sprachgebrauche) הַחִיצוֹנִים solenne Bezeichnung der Heiden war (vergl. Leightfoot hor. Hebr. ad Marc. 4, 11 p. 609), so wurde bei den Christen οἱ ἔξω solenne Bezeichnung der Nichtchristen als nicht zur theocratischen Gemeinschaft Gehöriger (ἔξω τῆς ἐκκλησίας ὄντων), also als derjenigen, die sich noch nicht in der Gemeinde Christi befanden und somit der Welt — im Gegensatze gegen das Reich Gottes — angehörten. Kurz gesagt, οἱ ἔξω sind die, welche nicht im Schooſse (ἔσω) einer Gemeinschaft leben, besonders nicht in der Gemeinschaft Christi (1 Cor. 5, 12 id. 13; Coloss. 4, 5). Ebenso οἱ ἔξωθεν (1 Timoth. 3, 7) die auſserhalb Seienden, die nicht im Hause Gottes, im evangelischen Gnadenreiche Befindlichen. Wie es scheint, liegt dieser Benennung das Bild von der Kirche als Haus oder Stadt Gottes zu Grunde. Vgl. besonders Calvin zu Coloss. l. c.: Extraneos opponit domesticis fidei. Civitas enim instar est Ecclesia, cujus incolae sunt omnes fideles mutua propinquitate inter se conjuncti, alieni autem infideles. καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε. Zwingli: ut nullo opus sit vobis: potest enim μηδενὸς ad personam referri et ad rem. Calvin, Bengel und Baumgarten-Crusius halten μηδενὸς für das Neutrum. Allerdings wird χρείαν ἔχειν, bedürfen, in der Regel mit dem Genitiv der Sache verbunden (1 Cor. 12, 21; Ephes. 4, 28; auch ohne Genitiv 1 Cor. 12, 24), allein an unserer Stelle paſst dies nicht, sondern μηδενὸς muſs masculinisch aufgefaſst werden. So richtig schon Luther, Wolf, Flatt, Pelt, Schott, Olshausen, de Wette. Einseitig bezieht Flatt das μηδενὸς χρείαν ἔχητε auf das Verhältniſs der Thessalonicher zu ihren Mitchristen in dem Sinne: sie sollen arbeiten, damit sie nicht nöthig haben von den wohlthätigen Beiträgen dieser zu leben (ne aliorum ope indigeatis ad vitam sustentandam); und ebenso einseitig denkt Pelt nach dem Vorgange von Luther und Wolf zu μηδενὸς hinzu τῶν ἔξω (d. i. ne cujusquam ex infidelibus indigeamus ope). Weit zweckmäſsiger erscheint es, zu μηδενὸς einfach ἀνθρώπου zu ergänzen und dasselbe allgemein zu beziehen auf Mitchristen und Nichtchristen, so jedoch, daſs die Beziehung auf die Mitchristen vorherrschen kann. Gut daher Schott: „ne cujusquam hominis vel christiani vel profani auxilio ad vitam sustentandam indigeatis (vestra quidem

culpa)." Und in der That konnte es der jungen Kirche nicht zur Ehre gereichen, wenn Juden und Heiden hie und da Christen sahen, welche durch ihr müſsiges und träges Leben so weit herabgekommen waren, daſs sie der Wohlthat Anderer, sei es ihrer Glaubensgenossen oder sei es der Nichtchristen, gar sehr bedürftig waren. Vgl. Chrysostomus: οὐκ εἶπεν, ἵνα μὴ ἀσχημονῆτε ἐπαιτοῦντες (i. e. mendicantes), ἀλλὰ τὸ αὐτὸ μὲν ᾐνίξατο, πρᾳότερον δὲ αὐτὸ τίθησιν, ὥστε καὶ πλῆξαι καὶ μὴ σφόδρα τούτους βαρῆσαι. εἰ γὰρ οἱ παρ᾽ ἡμῖν σκανδαλίζονται τούτοις, πολλῷ μᾶλλον οἱ ἔξωθεν μυρίας εὑρίσκοντες κατηγορίας καὶ λαβὰς, ὅταν ἄνθρωπον ὑγιαίνοντα καὶ ἑαυτῷ ἀρκέσαι δυνάμενον ὁρῶσιν ἐπαιτοῦντα καὶ ἑτέρων δεόμενον. διὸ καὶ Χριστεμπόρους καλοῦσιν ἡμᾶς· διὰ τοῦτο τὸ ὄνομά φησι, βλασφημεῖται τοῦ θεοῦ. ἀλλ᾽ οὐδὲν τούτων ἔθηκεν, ἀλλ᾽ ὃ μάλιστα αὐτῶν καθάψασθαι ἴσχυε τὸ τῆς ἀσχημοσύνης. — Den Grund von jener Unruhe und Nichtsthuerei, vor welcher Paulus hier die Thessalonicher andeutend warnt (deutlicher cp. 5, 14; 2 Thess. 3, 6 ff.) wollen Haenlein, Handbuch der Einleitung in d. Schriften des N. T. 3 B. p. 488, Pelt und Olshausen in der apocalyptischen Schwärmerei finden, in welche die Thessalonicher durch ihre äuſserliche Auffaſsung der Lehre von der Wiederkunft Christi hineingerathen waren. Dieselbe Ansicht theilt Neander, Geschichte der Kirche durch die Apostel, 1 B. p. 281 f., wo er sagt: Diese schwärmerische Richtung über den bevorstehenden Zeitpunkt der Wiederkunft Christi hatte nun auch den nachtheiligen Einfluſs, daſs Müſsiggang und mit der Vernachläſsigung der eigenen Angelegenheiten ein in fremde sich einmischender Fürwitz überhand nahmen. Allein wir können uns mit der Ansicht dieser Gelehrten nicht befreunden. Denn da der Apostel durchaus nicht auf diesen Grund hinweist, sondern ganz unbefangen die Ermahnung, sich auf die unerwartet eintretende Parusie gefaſst zu halten, folgen läſst (vergl. c. 5, 1 f.), wovon man doch leicht zu Gunsten jener Aufregung hätte Miſsbrauch machen können; so muſs man, wie schon de Wette gethan, diese Vermuthung aufgeben, und den Grund jenes Müſsiggangs in der frommen Aufgeregtheit suchen, wodurch Manche sich fälschlich berufen fühlten, sich durch religiöse Thätigkeit, Sorge um Anderer Seelenheil, Proselytenmacherei u. s. w. auszuzeichnen, indem sie zugleich die Freigebigkeit ihrer Mitchristen miſsbrauchten. —

§. 5. Cap. IV. 13—V, 11.

Dieser zweite Abschnitt des zweiten Haupttheils enthält Belehrungen und Ermahnungen im Betreff der letzten Dinge. Hatte Paulus im Vorhergehenden die ἀκαθαρσία (cp. 4, 3—8) und den δόλος (cp. 4, 9—12) gerügt, so rügt er jetzt die (auch schon cp 2, 3 angedeutete) πλάνη, die Verirrung hinsichtlich der Wiederkunft Christi. Passend können wir diesen Abschnitt in zwei Unterabtheilungen bringen, und zwar a) cp. 4, 13—18 Belehrungen über die Auferstehung der Todten bei der Wiederkunft Christi, b) cp. 5, 1—11, Ermahnungen auf den Tag der glorreichen Wiedererscheinung Christi gefaſst und in sittlicher Bereitschaft zu sein.

Cap. IV, 13—18.

Paulus ertheilt den Thessalonichern Belehrungen, welche einen Irrthnm in Beziehung auf die Lehre von Christi Wiederkunft berichtigen sollen. Dieser Irrthum betraf das Schicksal der bereits in Christo Entschlafenen im Vergleich mit dem Schicksal derer, welche die Zukunft Christi erleben würden. Daſs sie selbst, so viele ihrer bei dem Beginne des Reiches Christi noch unter den Lebenden sein würden, Antheil daran haben sollten, darüber waren sie nicht in Ungewiſsheit. Ob aber auch den Entschlafenen die Aufnahme in dasselbe bereitet sei, das wuſsten sie nicht; sie waren über sie in Trauer und ohne bestimmte Hoffnung (Vs. 13—15). Die Thessalonicher wuſsten somit Nichts von der mit der Wiedererscheinung Christi unmittelbar verbundenen Auferstehung der in Christo Entschlafenen; über diese muſs sie der Apostel im Folgenden belehren (Vss. 16—18). Eine Spur von Zweifeln an der Lehre von der Auferstehung, wobei sie als eine Gekannte vorausgesetzt wäre, wie Koppe und Hug, Einleitung in d. N. T. 2 B. p. 342 vermuthen, ist überall nicht zu entdecken; gegen solche kämpft Paulus auch ganz anders. Vgl. schon Calvin: non est verisimile spem resurrectionis convulsam fuisse apud Thessalonicenses a profanis hominibus: quemadmodum Corinthi factum fuerat. Videmus enim, ut Corinthios severe castiget: hic autem tanquam

de re non dubia loquitur. — Es erhebt sich nun die Frage, welches war der Grund des Nichtwissens über diesen Punkt bei den Thessalonichern? So viel uns bekannt ist, hat denselben zuerst nachzuweisen gesucht **Heinrich Thiersch** in s. Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erlang. 1847. p. 93 ff.. Nach der Ansicht dieses Gelehrten, der wir unsere Beistimmung nicht versagen können, mufs der Grund jedenfalls in der Unterweisung gesucht werden, welche die Thessalonicher in der kurzen Zeit, welche Paulus bei ihnen verweilte, empfangen hatten. Mit Recht macht **Thiersch** darauf aufmerksam, dafs die eschatologische Rede Christi, welche uns die Evangelien geben, wirklich gerade über diesen Punkt das auffallendste Stillschweigen beobachtet, und bringt es dadurch zur höchstmöglichen Evidenz, dafs die Belehrung, welche die Thessalonicher über die letzten Dinge empfingen, in der Mittheilung dieser Rede bestand. Und in der That, überblicken wir die betreffenden Stellen der Synoptiker (Matth. 24, 29 f.; Marc. 13, 24, 25 und Luc. 21, 25, 26), so müssen wir eingestehen, dafs hier, wo man es doch erwarten sollte, wie auch in den übrigen Theilen der Rede, der Auferweckung der Todten mit keinem Worte gedacht ist. Nur das Gericht über alle Nationen, die der Richter auf Erden findet, ist angedeutet, und die *ἐπισυναγωγὴ* der auf der Erde zerstreut lebenden Auserwählten zu Christus ist bestimmt geweissagt (vergl. 2 Thess. 2, 1). Somit ist der Grund jenes Nichtwissens in der Rede Jesu und sonst nirgends zu finden, und zwar in der Form, wie die Evangelien sie geben, in der sie nach dem Urtheil der Apostel zur Unterweisung am geeignetsten war. Denn in der Wirklichkeit hat Christus damals höchst wahrscheinlich noch mehr gesagt. — Ueber **Baur's** Zweifel an der Echtheit dieses Abschnittes veigl. unsere Einleitung p. 41 ff.. —

13 *Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοὶ, περὶ τῶν κεκοιμημένων ἵνα μὴ λυπῆσθε, καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.*
14 *Εἰ γὰρ πιστεύομεν, ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.*
15 *Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας.*
16 *ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται*

ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτοι. [17] Ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες, οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. [18] ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις. —

Vs. 13. Οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν. Ueber δὲ als Partikel des Ueberganges vgl. zu cp. 4, 9. — οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν. Anstatt der Recepta θέλω haben Codd. ADEFG, 17, 23, 31, 37, 39, 57, 61, 72, 73, 74, 80, die Aethiopische, Armenische und Lateinische Uebersetzung. Chrysostomus, Theodoret. und Theophylact. θέλομεν, welche Lesart mit Recht von Griesbach, Matthaei, Knapp, Lachmann und Tischendorf in den Text gesetzt ist. οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ist eine Formel, deren sich Paulus sehr gern zur Verkündigung neuer Mittheilungen bedient, vergl. Röm. 1, 13 und 1 Cor. 10, 1, wo er sagt: οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν; 2 Cor. 1 8: οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν. Meyer zu Röm. 11, 25 und mit ihm fast alle neueren Exegeten behaupten, dafs diese Paulinische Lieblingsformel nicht als blofse Ankündigungsformel überhaupt betrachtet werden müfse, sondern dafs die Formel immer von etwas Bedeutsamen, welches Paulus sonderlich beachtet wünsche, stehe. Allein ich halte diese Behauptung mit Rückert zu 1 Cor. 10, 1 für unbegründet. Denn dafs die Mittheilungen, welche durch jene Formel eingeführt werden, gewöhnlich von Wichtigkeit sind, ist rein zufällig und rührt daher, weil Paulus überhaupt über wichtige Dinge schreibt. Dafs aber die Formel nicht speciell dafür bestimmt ist, erhellt aus den zwei Stellen, wo die folgende Mittheilung sich blofs auf ihn selbst bezieht. Einige andere ähnliche und ebenfalls sehr übliche Uebergangsformeln bei Paulus sind: θέλω ὑμᾶς εἰδέναι (Coloss. 2, 1; 1 Cor. 11, 3); γιγνώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι (Philipp. 1, 12); γνωρίζω δὲ ὑμῖν (d. i. nicht, wie man gewöhnlich will s. v. a. ὑπομιμνήσκω, auch nicht wohl: ich mache euch aufmerksam (Rückert), sondern „ich thue euch kund”, 1 Cor. 12, 3; 15, 1; 2 Cor. 8, 1; Gal. 1, 11). Vgl. noch Philo de allegor. II. p. 87: οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν. — ἀγνοεῖν (im Gegensatze von γιγνώσκειν, vgl. Plato Gorg. 472. C: τὸ γὰρ κεφάλαιον αὐτῶν ἐστιν ἢ γιγνώσκειν ἢ ἀγνοεῖν ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶ καὶ ὅστις μή) wird sonst regelmäfsig mit dem Accusativ der Person oder Sache verbunden, hier mit περί. Aehnlich sagen die Classiker εἰδέναι περί τινος ohne hinzu-

gesetzten Accusativ (vergl. Lysias in Alcibiad. p. 535); γιγνώσκειν περί τινος (Isaeus de Pyrrhi hered. § 40); δηλοῦν περί τινος (Demosthen. in Spad. p. 1028); ἐπιδεικνύναι περί τινος (Isaeus de Philoct. hered. § 65); ἐξετάζειν περί τινος (Lysias in Agorat p. 507); διδάσκειν, μανθάνειν περί τινος u. a. m. Vgl. Schoemann ad Isaeum p. 244. — περὶ τῶν κεκοιμημένων, Ueber die Entschlafenen oder vielmehr über das Schicksal der Entschlafenen will der Apostel seine Leser nicht in Unkunde laſsen Nach der Auctorität der Codd. A. B. 39. 46. 67**. 80 und Origenes haben Lachmann und Tischendorf anstatt κεκοιμημένων die Lesart κοιμωμένων vorgezogen. Baumgarten-Crusius und Olshausen stimmen bei; ersterer, weil ja von den bis zu jener Katastrophe fortwährend Sterbenden die Rede sei; letzterer, weil die Perfectform im N. T. so vorherrsche, daſs man diese hineingesetzt habe, wo man sie nicht gefunden. Allein beider Gelehrten Meinungen sind nicht im Stande, die Recepta zu verdrängen; gegen Olshausen läſst sich ohnehin sagen, daſs vom Apostel sowohl das Präsens als auch das Perfect gleich oft im Gebrauche ist. Vgl. 1 Cor. 11, 30: διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί, und daselbst 15, 20: νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν· ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων ἐγένετο. Der Ausdruck κοιμᾶσθαι „einschlafen" (verwandt mit κεῖσθαι) ist ein alter aber tiefsinniger Euphemismus für das Sterben, namentlich vom Standpunkte des Christenthums aus als Eingang in die Ruhe und stilles Ablegen der irdischen Hülle auf Hoffnung der Auferstehung zum Leben. Vgl. Weizel, die urchristliche Unsterblichkeitslehre, in d. Stud. u. Krit. Jahrg. 1836 p. 920, wo er sagt: „Für den Zustand des Individuums unmittelbar nach dem Tode bildete sich die Anschauung zunächst sinnlich von dem Tode und den mit ihm verbundenen irdischen Proceſsen aus. und auf negative Weise wird sie bestimmt durch den Gegensatz des vorangehenden irdischen Lebens. Den Strömen dieses Lebens, seinen unruhigen Bewegungen und Mühseligkeiten gegenüber ist er ein κοιμᾶσθαι, ein Ruhen (vergl. LXX Hiob 21, 13: συνετέλεσαν δὲ ἐν ἀγαθοῖς τὸν βίον αὐτῶν, ἐν δὲ τῇ ἀναπαύσει ᾅδου ἐκοιμήθησαν), ähnlich dem Schlaf, dem Ausruhen nach den Mühen des Tages, welchem der Tod auch sonst äuſserlich gleicht. Diesen Gegensatz gegen das unruhig bewegte Leben enthält der Ausdruck ursprünglich, bis er so

geläufig wurde, dafs man den Tod überhaupt mit ihm benannte, ohne dabei weiter immer an den in dem Ausdruck mitgegebenen Nebenbegriff zu denken, weil er sich von selbst verstand (2 Petr. 3, 4.)" Im euphemistischen Character des Ausdrucks κοιμᾶσθαι scheint der Grund zu liegen, weshalb ihn Paulus nie vom Tod Christi gebrauchte. Dies erkannte schon Photius, welcher Quaestion. Amphiloch. 197 treffend bemerkt: ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ Χριστοῦ θάνατον καλεῖ, ἵνα τὸ πάθος πιστώσηται. ἐπὶ δὲ ἡμῶν κοίμησιν, ἵνα τὴν ὀδύνην παραμυθήσηται. ἔνθα μὲν γὰρ παρεχώρησεν ἡ ἀνάστασις θαῤῥῶν καλεῖ θάνατον· ἔνθα δὲ ἐν ἐλπίσιν ἔτι μένει, κοίμησιν καλεῖ κ. τ. λ.. Anstatt κοιμᾶσθαι, das nur in den beiden Briefen an die Thessalonicher und im ersten Briefe an die Corinther constanter Ausdruck ist (1 Thess. 4, 14, 15, 16; 5, 10; 1 Cor. 11, 30; 15, 16, 18, 20, 51; 7, 39), später aber als Ausdruck für Todte, was wohl zu beachten, nie wieder gebraucht wird, schreibt der Apostel (cp. 5, 10) καθεύδειν, ebenfalls sehr pafsend, weil in diesem Bilde zugleich ein Erwachen aus dem Schlafe enthalten ist, daher der Gegensatz γρηγορεῖν. Ebenso wird im Hebräischen euphemistisch gebraucht יָשֵׁן (d. i. „fest schlafen", im Gegensatza zu נוּם „schlummern") vgl. Hiob 3, 13:

Denn nun läge ich und würde rasten,
Schliefe dann, Ruhe wäre mir.

Vollständiger יָשֵׁן מָוֶת, vergl. Ps. 13, 4:

O schau, erhöre mich, Jahve, mein Gott!
O erleuchte meine Augen, damit ich nicht entschlafe in den Tod!

Siehe noch יָשֵׁן שְׁנַת עוֹלָם „den ewigen Schlaf schlafen" (Jerem. 51, 39.) In demselben Sinne sagt der arabische Dichter Abulola (bei Pokocke, not. misc. ad port. Mos. p. 238):

ضجعة الموت قدة يسقريح الجسم فيها
والعيش مثل السهاد

d. h. „Des Todes Ruhe ist ein Schlummer, in dem der Körper ruhet,
Und das (wahre) Leben gleicht dem Erwachen."

Auch in dem Buche Henoch findet sich dieser Euphemismus, vergl. cp. 48. b. 3: „bei ihm wohnt der Geist der verständigen Weisheit, der Geist der Erkenntnifs und der Macht, und der

Geist derer, welche „schlafen" in Gerechtigkeit; und dazu die Bemerkung von A. G. Hoffmann, das Buch Henoch 1 Theil. Jena 1833. p. 361. — de Wette will in dem Ausdrucke κοιμᾶσθαι den Begriff eines Mittelzustandes, d. h. eines unvollkommenen gleichsam schlummernden Fortlebens der abgeschiedenen Seele (also einen sogenannten Seelenschlaf ψυχοπαννυχία) angedeutet finden; ebenso Dähne, Entwicklung des Paul. Lehrbegriffs p. 181; Weizel in der angeführten Abhandlung in d. Stud. u. Krit. l. c. p. 916 ff.. Allein diese ganze Behauptung beruht auf einem Irrthume; Paulus weiſs von keinem Seelenschlafe. Zunächst nämlich kann aus dem Ausdrucke κοιμώμενοι, κεκοιμημένοι und κοιμηθέντες, der, wie wir oben gesehen, für die Verstorbenen in Bezug auf die leibliche Erscheinung des Todes gebraucht wird, auf die Lehre von einem Seelenschlaf durchaus nicht geschlossen werden. Dagegen haben wir andere unzweideutige Erklärungen. Schon von Bretschneider, Handbuch der Dogmatik. 4 Aufl. 2 B. p. 382 ff.., ist das mit Recht bezeichnend gefunden worden, daſs die Gestorbenen vor der Auferstehung durchweg νεκροὶ, Todte, heiſsen, und für die Auferstehung ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν (Joh. 5, 29; Apg. 17, 32; 26, 23; 1 Cor. 15, 12, 13, 21, 42; Hebr. 6, 2; 11, 35) uud ἐγείρεσθαι ἐκ νεκρῶν (Luc. 9, 7; Rom. 6, 4, 9; 7, 4; 1 Cor. 15, 12, 20; 2 Timoth. 2, 8) gesagt wird. Dieser Ausdruck setzt offenbar voraus, daſs erst mit der Auferstehung der Zustand des Todseins, die Herrschaft des θάνατος über den Menschen, aufhöre und die ζωὴ beginne, sollten auch nicht alle Einzelnen ihn in dieser Meinung gebraucht haben; wo der körperlosen Seele ein Leben zugeschrieben wird, das ihrem jetzigen an Intensität zum Wenigsten gleich kommt, wird wohl von Gestorbenen, aber nicht von Todten gesprochen werden. Es wird aber auch ganz bestimmt und deutlich gesagt. Wenn Matth. 22, 23 ff. aus dem Satze, daſs Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen sei, die Nothwendigkeit der Auferstehung gefolgert wird, so setzt dies unbestreitbar voraus, daſs ohne die Auferstehung Gott in Betreff der Verstorbenen (Abraham, Isaac und Jacob) kein θεὸς ζώντων sein würde, daſs mithin diese Verstorbenen erst durch die Auferstehung wieder ζῶντες werden, vor der Auferstehung es also noch nicht sind. Dieselbe Voraussetzung liegt der Beweisführung des Apostels

Paulus 1 Cor. 15, 12 ff. zu Grunde. Den Worten des 13 Vs.: *εἰ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν,* entspricht hier Vs. 19: *εἰ ἐν ζωῇ ταύτῃ ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χριστῷ μόνον.* Paulus glaubt also, wenn keine Auferstehung wäre, so würde die Hoffnung der Christen nicht über das gegenwärtige Leben hinausreichen, d. h. er kann sich ein jenseitiges Leben durchaus nur unter der Bedingung und in Folge der Auferstehung denken, mufs also denen, welche noch nicht auferstanden sind, dieses Leben absprechen. Gegen die Annahme eines sogenannten Seelenschlafes sprechen ferner mehrere Stellen der Paulinischen Briefe, wo die Hoffnung eines unmittelbaren Uebergangs aus dem irdischen Dasein in die himmlische Gemeinschaft mit dem verklärten Christus ausgesprochen wird, vergl. 2 Cor. 5, 1—8; 2 Timoth. 4, 18; und besonders Philipp. 1, 21—23, wo es heifst: *ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἱρήσομαι, οὐ γνωρίζω. συνέχομαι γὰρ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι. πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον.* Demnach kann das *κοιμᾶσθαι,* der Zustand des Schlafes, nur auf das physisch-psychische Sinnen- und Gefühlsleben bezogen werden. Vgl. besonders Eduard Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode, in s. Theologischen Jahrbüchern Jahrg. 1847. p. 390 ff.; und Neander, Geschichte d. Kirche durch die Apostel. 2 B. p. 719. Was aber beiläufig bemerkt die Lehre des Zustandes unmittelbar nach dem Tode betrifft, so läfst Paulus, so weit wir dieses mit Sicherheit verfolgen können, die Seelen der Frommen, ganz wie das Pharisäische Dogma *) nach dem

*) Bekanntlich findet sich in der jüdischen Theologie zur Zeit Christi eine dreifache Lehrweise in Betreff der Auferstehung. Die Sadducäer leugneten die Auferstehung, und (wenn wir dem Josephus Antiqq. 18, 1, 4: *Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι.* Bellum Judaic. 2, 8, 14: *ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ᾿ ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν*) alle und jede Fortdauer nach dem Tode. Mit Recht vermuthet jedoch Hase, Evangelische Dogmetik. 1842. p. 93, dafs die wahre Lehre der Sadducäer nur die altväterliche Ansicht vom Schattenreiche gewesen sei, welche pharisäisch Gesinnten einem gänzlichen Leugnen der Unsterblichkeit gleich scheinen mochte. Dahin weist auch das N. T. Matth. 22, 23; Marc. 12, 28: Luc. 20, 27; Apg. 23, 8

Tode in die Unterwelt oder den Scheol steigen, wo sie zwar, wenigstens nach Lucas, im unterirdischen Paradiese einen Vorschmack der künftigen Belohnung geniefsen, aber sich doch noch der einstimmigen Aussage des N. T. zufolge, ohne volles und kräftiges Leben im Zustand des Todes befinden, von dem sie erst durch die Auferstehung befreit werden. Demnach findet vor der Erscheinung des Herrn nach der frühern Ansicht des Paulus ein Sein bei ihm, eine Versammlung zu ihm gar nicht statt; denn erst bei seiner Ankunft sollen Todte und Lebende zugleich ihm entgegengerückt werden, um dann bei ihm zu sein allezeit (Vs. 17), woraus ein merkwürdiges Licht auf das Schicksal der Todten bis zu diesem grofsen Ereignifs fällt. Eine Ausnahme hiervon machen nur, wie es scheint, einige Stellen, die Zeller in der angeführten Abhandlung l. c. p. 402 ff. ausführlicher besprochen hat. — Defshalb, sagt Paulus seinen Thessalonichern, will ich euch über das Schicksal eurer Entschlafenen nicht im Ungewissen lafsen, ἵνα μὴ λυπῆσθε. Nach Baumgarten-Crusius hat λυπεῖσθαι die Bedeutung von tiefem bleibendem Schmerze, dem χαίρειν der Philipper entgegengesetzt. Paulus

wo immer nur davon die Rede ist, dafs die Sadducäer die Auferstehung geleugnet haben. — Die Alexandrinische Theologie eines Philo läfst nach Platonischem Vorbild die reinen Seelen der Frommen alsbald nach der Trennung vom Körper in den Himmel zurückkehren, die übrigen je nach ihrer Beschaffenheit, die auf oder abwärts führenden Stufen einer Seelenwanderung durchlaufen (vergl. Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums. 1 B. Philo 1 Abth. p. 403 f.), unverbefserliche Sünder am Weltende in einen, wie es scheint ewigen Schlafort hinabgehen. Vergl. Philo de execrationibus p. 934. E., Höschel. — Nach pharisäischem Dogma kommen die Secten unmittelbar nach dem Tode in den Scheol oder Hades, welcher in zwei Abtheilungen, das Paradies und die Geenna, einen Ort der Belohnung und etnen Ort der Bestrafung, zerfällt; auch das Leben im unterirdischen Paradiese jedoch ist kein wahres, vollkräftiges Leben; dieses tritt erst bei der Auferstehung für die Frommen wieder ein, wogegen die Gottlosen für immer in der Geenna bleiben. Vgl. Joseph. Antiqq. 18, 1, 3; Bell. Judaic. 2, 8, 14. Natürlich fanden unter diesen Lehrtypen auch Mischungen statt. Siehe Zeller l. c. p. 391. ff.. —

erklärt hier keineswegs jede Traurigkeit über Entschlafene für unerlaubt. Empfand doch selbst unser Herr und Heiland den Schmerz des Mitleids und der Traurigkeit, floſsen doch auch ihm Thränen als Ausdruck der Liebe zum Freunde, als er vernommen, Lazarus sei gestorben und habe durch seinen Tod seine Schwestern und ganze Umgebung in tiefe Trauer versetzt. Vgl. Joh. 11, 35 und dazu Lücke. Aber der Christen Traurigkeit soll nach der Ansicht des Apostels gemäſsigt werden durch die beseligenden Hoffnungen des Christenthums, denn der Glaube an Christum stillt alle Traurigkeit und alle Sehnsucht, er befriedigt alle wahren Lebensbedürfniſse, gerade je mehr er in dem sehnsuchtsvollen bedürftigen Gemüthe wächst und sich reinigt. Daher darf der Christ nicht in dem Grade traurig sein, als jene, welche von den christlichen Hoffnungen nicht durchdrungen und belebt sind. Gut Zwingli: qui nimium lugent et dolent de mortuis aut infideles sunt aut infirmi parum spei habentes de immortalitate, de vita aeterna, de praemiis piorum. Calvin: „Haec enim est summa, non esse lugendos ultra modum mortuos, quia simus excitandi omnes. Unde enim fit, ut nullum finem nec modum habeat infidelium luctus, nisi quia nulla apud eos resurrectionis spes est? Nos ergo qui de resurrectione edocti sumus, nonnisi moderate lugere decet. Non autem prorsus lugere vetat, sed moderationem requirit in luctu. Sit ergo piorum dolor consolatione mistus, quae eos ad patientiam erudiat. Id efficiet spes beatae immortalitatis quae patientiae mater est." Aehnliche Abmahnungen von übermäſsiger Trauer liefern uns einige jüdische Lehrer, vergl. Ikkarim 4, 40: Israelitas suorum mortem non oportet impensius lugere, quandoquidem, quum populus sit Deo sanctus, non dubium est, quin post mortem eorum animae cum Deo vivant. — καθὼς |καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. Ueber καὶ nach καθὼς, welches keineswegs überflüſsig (Koppe), vergl. zu Vs. 5. Zu οἱ λοιποὶ muſs aus dem Vorhergehenden ergänzt werden λυποῦνται. οἱ λοιποὶ sind wie Vs. 12 οἱ ἔξω „die Nichtchristen", besonders die Heiden. Diese haben nach der Vorstellung des Apostels (daher μὴ) keine ἐλπίδα sc. ἀναστάσεως. Vgl. Aeschyl. Eumenid. 645 (nach Schütz) ἅπαξ θανόντος οὔτις ἐστ᾽ ἀνάστασις. Richtig der Scholiast bei Matthaei: ἐπειδὴ γὰρ τῇ ἀναστάσει ἠπίστουν ἀλλήλους ἐθρήνουν.

Die Heiden nicht erfüllt von seligen durch das Unterpfand des Geistes gesicherten Hoffnungen auf göttliche Verherrlichung trauern, indem sie den Tod für Vernichtung halten. An unserer Stelle geht aus dem Context hervor, daſs der Inhalt der ἐλπὶς die Auferstehung der Todten ist. Anders verhält es sich Ephes. 2, 12, wo Paulus von den Ephesern sagt, daſs sie einst auſser Verbindung mit Christo entfremdet waren der Bürgerschaft Israels, fremd den Bündniſsen der Verheiſsung, „ohne Hoffnung zu haben" und gottverlaſsen; hier sind dem Apostel die von der Verheiſsung Ausgeschloſsenen Menschen ohne Hoffnung überhaupt; sie haben nichts zu hoffen, eben weil sie das „verheiſsene Heil" nicht zu hoffen haben. Uebrigens erhellt aus diesen Stellen, weſshalb Göthe in seiner Schrift über Winkelmann's Leben p. 397 sagen konnte, der Grundcharacter des Heidenthums sei „jenes Leben in und für die Gegenwart." Aehnlich sagt Chrysostomus: τὰ ἔθνη, οἷς ὁ πόνος ἅπας κατὰ τὸν παρόντα βίον, οἷς λόγος οὐδεὶς περὶ τῶν μελλόντων οὐδὲ ἔννοια τῶν οὐρανῶν. — Wie an unserer Stelle von den Heiden, so wird im Buche der Weisheit von Frevlern und Freigeistern ausgesagt, daſs sie keine Hoffnungen haben, d. h. das Tröstliche der Hoffnung auf künftige Beseligung entbehren; vergl. Sapient. 2, 22; 3, 18: ἐάν τε ὀξέως τελευτήσωσιν οὐχ ἕξουσιν ἐλπίδα οὐδὲ ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως παραμύθιον· γενεᾶς γὰρ ἀδίκου χαλεπὰ τὰ τέλη, und dazu Grimm p. 70. —

Vs. 14. Paulus giebt jetzt den Grund an, weſshalb die Thessalonicher sich über die Entschlafenen nicht betrüben sollen; er beruft sich zur Beruhigung seiner Leser auf die groſsen Ereigniſse des Lebens Jesu, des Repräsentanten der ganzen Menschheit, der doch Bürgschaft dafür gebe, daſs Gott die Entschlafenen auferwecken werde. Christi Auferstehung ist die Todtenauferstehung selbst, insofern in seiner Auferstehung die unsere beschloſsen ist, insofern seine Auferstehung im concreten Falle die allgemeine Auferstehung darstellt (Apg. 4, 2; 23, 6; 26, 23; 1 Cor. 15, 12). Die Worte heiſsen: εἰ γὰρ πιστεύομεν, ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη κ. τ. λ.. Die Partikel εἰ mit dem Indicativ bezeichnet, wenn das der Fall ist, was eben wirklich der Fall ist, also dem Sinne nach s. v. a., da das der Fall ist. Vgl. Primas.: si.. non dubitative loquitur, sed affirmative, quasi diceret.... quia. Aehnlich steht εἰ mit dem Indicativ Joh. 7, 23;

10, 35; Matth. 7, 11; Luc. 11, 13; Coloss. 2, 20; 3, 1. Ganz so wird εἰ von den Griechen gebraucht, wie unser „wenn", wo etwas wie hypothetisch hingestellt wird, wovon die Meinung ist, dafs darauf, wie auf etwas Thatsächliches und Anerkanntes hingewiesen werden kann. Vgl. G. Hermann ad Viger. p. 604, b; Winer's Gr. p. 337. Demnach giebt Paulus durch die Construction des εἰ mit dem Indicativ πιστεύομεν zu erkennen, dafs das Glauben von Seiten der Thessalonicher nicht etwas Zweifelhaftes ist, sondern bei seinen Lesern mit Recht vorausgesetzt werden darf. — ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη, d. h. „dafs der Mensch Jesus, die menschliche Persönlichkeit Christi, wirklich gestorben und wahrhaftig auferstanden ist" Die Wahl des Namens Ἰησοῦς erklärt sich daraus, dafs der Apostel eine Parallele*)

*) Die Hauptstelle, welche den paulinischen Beweis für die Auferstehung der Todten aus der Auferstehung Christi enthält, ist bekanntlich 1 Cor. 15, 22 ff.. Eine ganz unrichtige Auffassung hievon wäre es aber, wollte man mit den ältern Erklärern annehmen, Paulus „identificire" hier, um seiner Folgerung einen sichern Boden zu schaffen, uns mit Christo als einem Menschen gleich uns, so dafs demgemäfs aus der Auferstehung Christi eine allgemeine Auferstehung der Menschen folgen würde, denn nirgends fafst der Apostel das Menschliche in Christus abstract, am wenigsten wohl bei seiner Auferstehung, sodafs dann also, wenn der Sinn dieses Beweises auf eine allgemeine Auferstehung gelten sollte, er nach den sonstigen Principien der paulinischen Lehre nichts beweisen würde, weil in Christus nach den letztern die menschliche Natur immer verbunden ist mit der göttlichen, was wegen der Sünde in dem Maafs bei uns nicht stattfindet. Jedoch Paulus belehrt uns unzweideutig über den Sinn seines Beweises Vs. 20. 22. Er parallelisirt hier Christus mit Adam, wie nun aber nach Röm. 5, 12 der Tod über die Nachkommen Adams kam, nur ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, so müfsen wir annehmen, dafs, wenn die Stelle einen Sinn haben soll, auch von Christus die ζωή nur auf die πάντες übergeht, ἐφ' ᾧ πιστεύουσι, wie denn auch das ἐν bei τῷ Χριστῷ auf eine innere Gemeinschaft hinweist. Deutlich ist jedoch dieses ausgesprochen Vs. 23 in dem οἱ τοῦ Χριστοῦ und näher begründet durch Röm. 8, 11 und 2 Cor. 5, 5, wo eben das πνεῦμα als das Unterpfand der Hoffnung auf eine einstige Auferstehung angegeben ist. Vergl. W. Georgii, über die eschatologischen Vorstel-

zieht zwischen Jesus und den Menschen. Jesus als Mensch ist das Vorbild für die mit ihm in Gemeinschaft getretenen Menschen; was diese an ihm, dem auf Erden Erschienenen, wahrnehmen, das soll auch an ihnen offenbar werden. Vgl. meine Bemerkung zu cp. 1, 10 p. 130 ff.. — οὕτω καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ, d. h. „dann auch wird Gott die Entschlafenen durch Jesum mit ihm führen." Ueber die Partikel οὕτως findet sich bei den Auslegern viel Willkührliches. Storr opusc. III p. 320 und Flatt verbinden οὕτως mit κοιμηθέντας und erklären: „die also (tales) d. i. gläubig Entschlafenen." Schott betrachtet οὕτως als Zeichen des Nachsatzes; Olshausen findet die Partikel beim Anfange des Nachsatzes pleonastisch. de Wette giebt οὕτως durch „ebenso auch", läfst die Partikel neben dem sie gewöhnlich (?) begleitenden καὶ dazu dienen, die Gleichheit, die zwischen der Auferstehung Christi und den Christen besteht, ins Licht zu setzen, und vervollständigt die Rede auf folgende Weise: „Wenn wir glauben, dafs Christus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott, so wie er Christum auferweckt hat, ebenso auch die Entschlafenen durch Jesum Christum mit ihm führen." Wie mir scheinen will, hat keiner der Erklärer οὕτως richtig aufgefafst. Nach meiner Ansicht bezeichnet die Partikel, welche nicht selten im Nachsatze von Conditionalsätzen gelesen wird, hier „dann, unter diesen Umständen, in dem Falle" und entspricht ganz dem Latein. „tum vero." Paulus will offenbar sagen: wenn wir glauben, dafs Jesus gestorben und auferstanden ist, „dann, in diesem Falle" (i. e. nobis credentibus) wird auch Gott die Entschlafenen durch Jesum mit ihm führen. Ganz analog erscheint Apoc. 11, 5: καὶ εἴτις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι, πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἴτις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι οὕτω (in dem Falle) δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι. Euseb. histor. ecclesiast. 4, 9: εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως ὅριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος —; daselbst 9, 9; ἀλλ᾿ ὅτε ἔγνων πλείστους τῆς αὐτῆς θρησκείας ἄνδρας ἐν αὐτοῖς τοῖς μέρεσιν οἰκεῖν, οὕτως αὐτοῖς τὰς ἀποκρίσεις ἀπένειμον, und dazu die Be-

lungen der neutest. Schriftsteller, in Zeller's theol. Jahrbüchern, Jahrg. 1845. p. 12. —

merkung von Fr. Ad. Heinichen, Euseb. hist. ecclesiast. libri X. tom. 3. Lips. 1828 p. 185. Beispiele aus Classikern liefern Jacobitz und Seiler, Handwörterbuch d. Gr. Sprache. 2 B. p. 502. — τοὺς κοιμηθέντας. Olshausen hat Recht, wenn er behauptet, daſs die ganze Argumentation nur dann Beweiskraft hat, wenn die κεκοιμημένοι (Vs. 13) Gläubige sind; denn wer ohne den Glauben an Christus starb, hatte natürlich in keinem Fall Anspruch auf die Theilnahme am Reiche Gottes, aber auf die gläubig Verstorbenen geht auch das ganze Werk Christi, der Segen seines Todes wie seiner Auferstehung über. Auch das hat Olshausen nach dem Vorgange von Chrysostomus und anderen Gelehrten richtig gesehen, daſs an dieser Stelle nur die erste Auferstehung, die der Gerechten gemeint ist, die im vollsten Sinne des Wortes eine ἀνάστασις εἰς ζωὴν ist. Es gehört nämlich auch für uns zu den ausgemachtesten und klarsten exegetischen Thatsachen, daſs in den Reden des Herrn wie in der Lehre unsers Apostels (ebenso in der Apocalypse 20, 4—6*), und und 11—15) allenthalben die Unterscheidung zu Grunde liegt zwischen der Auferstehung des Lebens, welche zunächst bei der Erscheinung des Herrn zu erwarten ist — auch ἀνάστασις ἐν τῶν νεκρῶν schlechthin genannt (Luc. 20, 35 und Philipp. 3, 11 nach der berichtigten Lesart) — und zwischen der allgemeinen Auferstehung aller andern Todten, welche erst später eintreten soll, als universelle Aufhebung des (leiblichen) Todes, als Ende der ganzen zeitlichen Entwicklung, in welche auch die herrliche βασιλεία Χριστοῦ auf Erden gehört, und als Anfangspunct der absoluten Ewigkeit. Namentlich geht aus 1 Cor. 15, 22—28 klar

*) Es ist sehr bemerkenswerth, daſs diese Stelle, ungeachtet sie ausdrücklich sagt: αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη, doch mit keiner Sylbe von einer Auferstehung oder einem Wiederaufleben derjenigen spricht, welche sie dieses Vorzugs theilhaftig werden läſst, sondern bloſs davon, daſs sie, nachdem der wiedererschienene Erlöser den Drachen sammt seinem Anhange besiegt hat) cp. 19, 11 bis 20, 3), die für sie bereiteten Throne einnehmen. Sie sind also schon vor dem hier mit dem Namen der ersten Auferstehung bezeichneten Zeitpunkte auferstanden. Vgl. auch Joh. 3, 18; 5, 24, 25; 11, 25, 26; und Richard Rothe Theologische Ethik. 2 B. 1845. p. 327. —

hervor, dafs nach Paulus innerer Ueberzeugung die Ordnung der Auferstehung diese sei, mit Christus hat die Auferstehung bereits begonnen; bei Christi Wiederkunft zur Errichtung des Reiches Gottes werden dann die Christen auferweckt; nachher — wie bald aber, oder wie spät nach der Parusie wird nicht gesagt — tritt der letzte Act der Auferstehung ein, welcher, wie sich von selbst nach dem Vorigen versteht, die „Nichtchristen" betrifft. Paulus hat also die Lehre des Judenthums von einer zweifachen Auferstehung mit dem christlichen Glauben verbunden. Vgl. Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate. Erlang. 1821. p. 136 ff., 203 ff.. — *διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.* Die meisten Ausleger, Ambrosiaster; Luther; Calvin (dormire per Christum est retinere in morte conjunctionem quam habemus cum Christo, nam qui fide in Christum inserti sunt, mortem cum eo communem habent, ut sint vitae socii); Beza; Grotius; Wolf; Koppe; Bengel und Andere verbinden *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* mit *κοιμηθέντας* und sind nach dem Vorgange von Chrysostomus (*τὸν Χριστὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς*) der Ansicht, *κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ* sei s. v. a. *κοιμηθέντας ἐν Χριστῷ*, d. h. die so entschlafen sind, dafs sie, während sie entschliefen, nicht aufser Christus, sondern durch den Glauben Christo einverleibt waren, vergl. 1 Cor. 15, 18: *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ*; Apoc. 14, 13; *μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι.* Allein diese Auffafsung und Verbindung ist von den neuesten Auslegern mit Recht aufgegeben worden, da sich kein Beispiel beibringen läfst, dafs die Bedeutung von *διὰ* im Sinne von *ἐν* bestätigte. Allerdings bezeichnet *διὰ* mit dem Genitiv öfter den Zustand, die Lage, in welcher Jemand sich befindend etwas thut oder leidet; denn die Griechen betrachten die Umstände, unter denen etwas geschieht, als die entferntere Ursache dessen, was geschieht, weil die Lage, in der wir uns befinden, auf die Beschaffenheit der Handlung zu influiren, sie zu modificiren und eigenthümlich zu bestimmen pflegt (daher *διὰ δακρύων, διὰ πένθους* Röm. 4, 11; 2 Cor. 2, 4; 3, 4; 1 Joh. 5, 6), allein an einen solchen Gebrauch von *διὰ* kann an unserer Stelle nicht gedacht werden, wefshalb selbst Reiche im Irrthum ist, der zu Röm. 4, 11 behauptet, *διὰ* bezeichne auch hier den Zustand. Falsch erklärt J. D. Michaelis *κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ* durch „Leute, deren Tod durch

Christum zu einem Schlaf geworden ist." Allein richtig kann διὰ τοῦ Ἰησοῦ, wie bereits Storr opusc. III. p. 320, Flatt, Pelt, Schott, Olshausen und de Wette gethan, nur mit dem folgenden ἄξει verbunden werden, sodaſs durch die Worte Jesus als das Werkzeug Gottes bei der Auferstehung der Entschlafenen bezeichnet wird. Bekanntlich wird im N. T. der Act der Auferstehung bald Gott zugeschrieben (1 Cor. 6, 14; 2 Cor. 1, 9; Hebr. 11, 19), bald Christo (Philipp. 3, 21), welches eben so vereinigt werden muſs, daſs Gott durch Christum die Todten auferwecken wird (ἐγερεῖ ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ 2 Cor. 4, 14), da er Christo die Macht der Todtenaufweckung übergeben hat. Vgl. Joh. 11, 25, wo Jesus der Martha, die an die Auferstehung der Todten als eine Ordnung der Macht Gottes glaubt, aber noch ohne besondere Beziehung auf Christus, den Todtenerwecker im vollsten Sinne, nachdrucksvoll sagt: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, d. h. ich bin die persönliche Auferstehung und das Leben, also derjenige, welcher vom Tode erweckt und lebendig macht (Joh. 5, 2, ff.; 6. 39; 14, 3). Ferner spricht Paulus 1 Cor. 15, 21: ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. Koppe hält diese Verbindung deſshalb für hart, weil sogleich folgt σὺν αὐτῷ, d. i. mit Christus. Aber das Verbum ἄξει kann sehr schicklich auf beides, auf διὰ τοῦ Ἰησοῦ und σὺν αὐτῷ bezogen werden, so daſs, wie Schott bemerkt, „prius modum, posterius scopum resuscitationis innueret: mortuos ducet Deus per Jesum futuros cum Jesu i. e. ita ut perveniant ad consortium Christi s. in eum locum, ubi Christus est." Vgl. den Scholiasten bei Matthaei: εἰς τὸ ἐμφανισθῆναι δηλονότι τῷ προσώπῳ ἑαυτοῦ· εἰ γὰρ καὶ πάντες ἀνίστανται, ἀλλ' οὐ πάντες εἰς πρόσωπον τοῦ θεοῦ ἄγονται, ἀλλ' ὅσοι μετὰ πίστεως ὀρθῆς καὶ βίον ἐπεδείξαντο σεμνόν· σὺν αὐτῷ δέ φησι τῷ Ἰησοῦ ὅτι αὐτὸς καὶ τῆς ἀναστάσεως παραίτιος καὶ τοῦ ὀφθῆναι ἡμᾶς τῷ προσώπῳ τοῦ πατρός. — σὺν αὐτῷ ἄξει. Anstatt σὺν αὐτῷ „mit Christus", wollen einige Ausleger lesen σὺν αὑτῷ, das wäre „mit Gott", aber mit Unrecht, denn die Gemeinschaft mit Christus ist ja zugleich die eigentlichste und innigste Gemeinschaft mit Gott. Zudem ist σὺν αὐτῷ sowohl den Worten Vs. 17: καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα angemeſsener, als auch dem Entschluſse des Apostels, diejenigen Thessalonicher, welche fälschlich wähnten, die vor der Parusie Christi Entschla-

fenen würden von Christus getrennt sein, von dieser traurigen Betrübnifs zu befreien. — Nach Koppe soll ἄξει gesagt sein für ἄξει ἐκ νεκρῶν und σὺν αὐτῷ statt ὡς αὐτόν; das würde heifsen: Gott wird die Entschlafenen hervorführen von den Todten, eben so wie er Christum hervorgeführt hat von den Todten. Allein abgesehen von dem schon wichtigen Grunde, welchen de Wette angiebt, dafs der Apostel zu der hier wesentlichen dem Irrthume der Thessalonicher entgegenzusetzenden Vorstellung forteilt: „er wird sie hinführen, um bei ihm zu sein" (vergl. cp. 5, 10), spricht dagegen auch der Sprachgebrauch. Koppe beruft sich freilich zur Bestätigung seiner Ansicht auf Jerem 52, 9; Ezech. 16, 40, wo die LXX das Hebr. הֶעֱלָה durch ἄγειν übersetzen, aber an beiden Stellen ist von einem Auferwecken der Todten keine Rede, und im N. T. lesen wir nicht ἄγειν ἐκ νεκρῶν, sondern ἀνάγειν ἐκ νεκρῶν, vergl. Hebr. 13, 20, wo Gott heifst ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων (d. i. Christum). —

Vs. 15. Der Apostel erklärt Vss. 15 — 17 näher, wie es den Entschlafenen im Verhältnifse zu den Lebenden gehen werde. Zuerst drückt er sich Vs. 15 negativ aus, die Lebenden werden den Gestorbenen nicht vorauskommen, d. h. sie werden nicht allein, ja nicht einmal früher in's Reich Gottes gehen, als jene. Die Worte lauten: τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι κ. τ. λ.. τοῦτο dentet auf das Nachfolgende hin. Bei Johannes und Paulus steht vor ἵνα, ὅτι und ähnlichen Partikeln sehr oft das Demonstrativ, wenn der folgende Satz besonders hervorgehoben werden soll. Vgl. die Beispiele bei Winer Gr. p. 186. — Das γὰρ leitet einen neuen Beruhigungsgrund ein, den Paulus angiebt, um seine Leser von zu grofser Trauer um die Entschlafenen abzuhalten. — Nach Fritzsche ad Rom. tom. 3 p. 34 soll λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου dasselbe sein, was 1 Cor. 7, 10: παραγγέλλει δι' ἐμοῦ ὁ κύριος. — ἐν λόγῳ κυρίου, d. h. in einer Rede, oder in einem Ausspruche des Herrn. Was Paulus hier weiter sagt, steht also seiner eigenen subjectiven Meinung entgegen. Vgl. 1 Cor. 7, 10: παραγγέλλω οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος, daselbst 7, 12, 25: ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι mit den Bemerkungen von Rückert und Meyer. Gut Calvin: „Quum autem de re maxima et humano ingenio incredibili verba facit et simul promit-

tit, quod est supra hominum potestatem et arbitrium: praefatur nihil se praeferre suum vel humanum, sed Dominum efse auctorem." Unrichtig erklären einige Ausleger ἐν λόγῳ durch „tanquam dictum", oder „secundum mandatum Domini" mit falscher Berufung auf Röm. 1, 10, oder, wie nach Pelt, per, secundum verbum. Vergl. über ἐν Winer's Gr. p. 463. Es entsteht jetzt die Frage, woher hatte der Apostel den Ausspruch des Herrn; war der λόγος κυρίου eine unmittelbare Offenbarung, die ihm zu Theil geworden, oder war derselbe ein durch Tradition auf ihn gekommener Ausspruch des Herrn, der dann entweder in den Evangelien enthalten sein kann oder nicht. Pelagius und Pelt wollen bei dem λόγος κυρίου an die Stelle Matth. 24, 29 ff. gedacht wissen, allein hier, wo man es allerdings erwarten sollte, ist der Auferweckung der Todten mit keinem Worte gedacht. Andere Ausleger als Chrysostomus, Theodoret, Theophylact (οὐκ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ γάρ, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Χριστοῦ μαθὼν λέγω· καὶ γὰρ τοῦτο ῥητῶς ἤκουσε παρὰ τοῦ διδασκάλου (i. e. von Christus), ὥσπερ κἀκεῖνο· μακάριόν ἐστι διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν. τὰ γὰρ ἄλλα πνεύματι ἐφθέγγετο), Calov, Turretin, Olshausen, de Wette entscheiden sich für eine unmittelbare Offenbarung, wie Paulus sie auch sonst in Beziehung auf specielle Puncte sich zuschreibe. Man beruft sich dafür auf 1 Cor. 11, 23: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, aber hier ist von einer unmittelbaren Offenbarung keine Rede, denn ἀπὸ zeigt an, dafs Paulus die Geschichte der Stiftung des Abendmahls nicht unmittelbar von Christus erfahren hätte (dies wäre παρὰ), sondere mittelbar; der Unterricht ist von Christus als Urheber ausgegangen, aber durch Vermittlung an Paulum gekommen. Ebenso halten wir dafür, dafs auch an unserer Stelle an keine unmittelbare Offenbarung gedacht werden könne. Weit angemefsener erscheint es, mit Neander, Geschichte der Kirche durch d. Apostel 1 B. p. 131, anzunehmen, dafs Paulus schon früh es sich angelegen sein liefs, eine Sammlung der Aussprüche Christi, an die sich ja alle weitere Entwicklung der neuen Lehre anlehnen und von denen sie ausgehen sollte, sich zu verschaffen; dafs er sich schriftliche Denkwürdigkeiten über das Leben Christi und besonders eine schriftlich aufgesetzte Sammlung von den Reden Christi zu erwerben strebte, wenn eine solche schon vorhanden war, oder

dafs er sich selbst eine solche machte. Dabei müfsen wir aber anerkennen, dafs der Geist, den Christus seinen Jüngern verheissen hatte, als einen solchen, der ihnen den ganzen Sinn und Umfang der von ihm verkündigten Wahrheit aufschliefsen sollte, ihn auf eine selbständige Weise erleuchtete, die in jenen Ueberlieferungen dem Grundkeime nach enthaltenen Wahrheiten weiter zu entwickeln und sie mit den durch die früheren göttlichen Offenbarungen mitgetheilten, wie den dem ursprünglichen Gottesbewusstsein der Menschheit eingepflanzten Wahrheiten zu einem Ganzen zu verbinden. Demnach sind wir der Ansicht, dafs, obgleich in den Reden Jesu (vgl. Matth. 24, 29 ff.) und zwar in der Form, wie die Evangelien sie geben, nirgends der specielle Gedanke unserer Verse zu finden ist, Christus damals in der Wirklichkeit höchst wahrscheinlich noch mehr gesagt hat, und dafs diese in den Evangelien nicht geschriebene Rede des Herrn, welche Paulus in seiner Sammlung von Aussprüchen Christi hatte, zugleich die Lehre von der Verwandlung der lebenden Frommen in unvergängliches Dasein enthalten haben mufs. Diese eröffnet Paulus den Corinthern als ein *μυστήριον* (1 Cor. 15, 51), mithin war sie auch ihnen noch nicht vorgetragen. — Dieser *λόγος κυρίου* ist nun in den folgenden Worten von Vss. 15—17 enthalten, aber durchaus nicht wörtlich. — Das sagen wir euch in einem Ausspruche des Herrn, fährt also der Apostel fort, *ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας.* Paulus erkennt die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, dafs er selbst und die ganze erste Generation der Gläubigen den Tag des Herrn erleben werde, an; denn zwei Mal kurz nach einander rechnet er sich entschieden zu denen, die dann noch leben würden (vgl. Vs. 17); er sagt hier im Gegensatze zu den Todten, die dann auferstehen: „wir, die Lebenden, welche übrig bleiben auf die Zukunft des Herrn", und Vs. 17: „sodann werden wir die überbleibenden Lebenden zugleich mit ihnen, nämlich den Auferstandenen, hingerückt werden in den Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft." Man hat viel versucht, das *ἡμεῖς* weg zu erklären, damit daraus nicht ein Irrthum des Apostels hinsichtlich der Zeit der bevorstehenden Wiederkunft Christi hervorgehe; aber alle Versuche der Art scheitern an dem einfachen Sinn und Zusammenhang der Worte.

So soll ἡμεῖς nach **Chrysostomus** (οὐ περὶ ἑαυτοῦ φησὶν, οὐ γὰρ ἔμελλεν ζῆν αὐτὸς μεχρὶ τῆς ἀναστάσεως, ἀλλὰ τοὺς πιστοὺς λέγει); **Theodoret** (τὸ ἡμεῖς οἱ ζῶντες οὐκ ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ προσώπου τέθεικεν, ἀλλὰ ἐπὶ τῶν κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν περιόντων ἀνθρώπων); **Theophylact** (ἡμεῖς δὲ οἱ ζῶντες λέγων οὐ περὶ ἑαυτοῦ φησὶν — οὐδὲ γὰρ ἄχρι τῆς ἀναστάσεως ἔμελλε ζῆν ἀλλὰ τοὺς πιστοὺς λέγει· διὸ προσέθηκεν οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου· ἐν γὰρ τῷ ἑαυτοῦ προσώπῳ πάντας τοὺς τότε εὑρεθησομένους ζῶντας δηλοῖ); dem Scholion im Cod. A. bei **Matthaei** (ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες· ἐν ἑαυτῷ τοὺς τηνικαῦτα ζῶντας ὑπογράφει. οὐ γὰρ ἔμελλε σωματικῶς ἕως τότε ζῆν, ἀλλὰ λόγου χάριν τὸ ἑαυτοῦ πρόσωπον εἰσάγει); **Zanchi**; **Flatt** (das ἡμεῖς οἱ ζῶντες kann übersetzt werden „wir Christen, d. h. einige von uns oder von den Unsrigen, diejenigen nämlich die leben, nicht zur Zeit der Wiederkunft Christi unter den Todten sind), und **Pelt**, communicativ gebraucht sein, also, dafs der Apostel nur die dann noch lebenden Menschen überhaupt, sich selbst aber nicht mitgemeint habe. Wie aber hätte er gerade sich selbst und hauptsächlich mitnennen und einschliefsen können, wenn er nach seiner Meinung sich selbst gerade hätte ausschliefsen wollen? Neuere Ausleger dagegen, **de Wette**, selbst **Olshausen** und **Heinrich Thiersch**, Kritik der neutest. Schriften p. 85, erkennen, dafs der Apostel und die ersten Christen bei der Lebhaftigkeit der Sehnsucht und Hoffnung sich getäuscht und die Wiederkunft Christi noch bei ihrer Lebzeit erwartet haben. Dafs dem wirklich so ist, geht aus dem ersten Corintherbriefe, welchen Paulus etwa fünf Jahre später zu Ephesus schrieb, wo möglich noch entschiedener hervor. Denn nicht nur sagt der Apostel billigend von den Corinthern. dafs sie harreten auf die Offenbarung (ἀποκάλυψιν, d. i. παρουσίαν) „des Herrn Jesu Christi (1 Cor. 1, 7), und dafs Gott sie befestigen werde „bis ans Ende" (εἰς τέλος), dafs sie unsträflich wären „am Tage unsers Herrn Jesu Christi" (1 Cor. 1, 8); sondern er warnt sie auch, nichts zu urtheilen „vor der Zeit, bis das der Herr kommt" (1 Cor. 4, 5); er übergiebt jenen Blutschänder zum Verderben des Fleisches dem Satan, auf dafs der Geist gerettet werde „am Tage unseres Herrn Jesu" (1 Cor. 5, 5). Wohl deutet man, weil einmal die Wiederkunft Christi nicht eingetroffen ist alle solche Stellen auf die fernste Zukunft, oder auch auf

das Gericht nach dem Tode; allein das ist gesuchte Deutung, welche durch andere Aeufserungen desselben Apostels schlagend widerlegt wird. Vergl. Schumann, die Unsterblichkeitslehre des Alten und Neuen Testaments. Berlin. 1847. p. 109 ff. Uebrigens meint Olshausen mit Recht, das ἡμεῖς οἱ ζῶντες κ.τ.λ. gehöre nicht mit zu dem λόγος κυρίου, denn hätte Paulus gesagt „durch ein Wort des Herrn weifs ich, dafs wir noch bei unserer Lebzeit die Parusie erfahren werden", dann liefse sich mit Recht aus dem Nichteingetroffensein dieses Wortes ein nachtheiliger Schlufs ziehen; aber hier bezieht sich das Wort des Herrn einzig auf den Hauptgedanken, dafs die Uebrigbleibenden den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden. Ueberhaupt kann und darf daraus, dafs unserm Apostel und den ersten Gemeinden Christi Wiederkunft als nahe vorgeschwebt, keineswegs der Schlufs gefolgert werden, Christus selbst habe diese seine Wiederkunft als nahe gedacht, und diese Ueberzeugung seinen Jüngern mitgetheilt. Vielmehr erkennen wir klar aus dem Ausspruche Christi „dafs Niemand Tag und Stunde wifse, auch der Sohn nicht, sondern allein sein Vater im Himmel" (Marc. 13, 32; Matth. 24, 36), dafs er weit entfernt war, für den Eintritt jener Katastrophe eine bestimmte Zeitgrenze anzunehmen. Was aber die Apostel anlangt, so gehörte jene Lehre von der Wiederkunft Christi zu denjenigen, in denen sie in ihrer Erkenntnifs weiter geführt wurden, und wo wir bei ihnen ein allmähliges geistiges Reifen und eine gröfsere Zeitigung ihrer christlichen Erkenntnifs wahrnehmen können. So erkannten sie immer mehr, dafs sie das Wiederkommen Christi (μαρὰν ἀθὰ, 1 Cor. 16, 22) nicht als so nahe bevorstehend zu erwarten hätten, ja dafs der Entwicklungsgang des Reiches Christi viel weiter über den kurzen Zeitraum einer Generation hinausführe. So schwebt dem Apostel Paulus in seinem letzten Briefe, dem zweiten an Timotheus (2 Timoth. 4, 6—8) nur noch sein baldiger Märtyrertod vor den Augen; und eine ähnliche Stimmung im Hinblick auf seinen bevorstehenden Tod spricht sich im Briefe an die Philipper aus (Philipp. 1, 21—211.) Vgl. von Cölln, biblische Theologie, herausgegeben von David Schulz. 2 B. 1836. p 366. — οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν. Das Verbum περιλείπειν bedeutet „übrig lafsen", im Pafsiv „übrig gelafsen werden, übrig blei-

ben", vergl. Plato Polit. 270. D: φθοραὶ τοίνυν ἐξ ἀνάγκης τότε μέγισται ξυμβαίνουσι τῶν τε ἄλλων ζώων καὶ δὴ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὀλίγον τι περιλείπεται. Plato Critias 109. D; τὸ περιλειπόμενον ἀεὶ γένος. Herodian 2, 1, 16: μόνος τε τῶν πατρῴων περιλειπόμενος φίλων ἔτι. Im N. T. wird das Wort nur in der passiven Form und Bedeutung gelesen und zwar noch einmal bei Paulus im Vs. 17. Nach Olshausen ist das περιλειπόμενοι zu erklären aus der Vorstellung des die Mehrzahl hinwegraffenden wenige übriglafsenden Todes. Calvin, Flatt und Pelt nehmen die Participia ζῶντες und περιλειπόμενοι im Sinne des Futurums, aber mit Unrecht, da sowohl das ζῆν als das περιλείπεσθαι nach der Vorstellung des Apostels sich in die freilich ins Unbestimmte sich verlängernde Gegenwart (den αἰὼν οὗτος) erstreckt. Nach Grotius erklärt der Apostel im zweiten Particip, quid intelligat per ζῶντας, nempe eos, qui in adventu Christi erant superstites. Mit Recht verwirft de Wette die Uebersetzung des Particips durch „superstites,' da dies wäre οἱ περιλελειμμένοι (2 Macc. 8, 14). — Das sich an ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι unmittelbar anschliefsende εἰς τὴν παρουσίαν drückt den Terminus aus, bis auf welchen hin die Lebenden übrig bleiben werden. — οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας. „Suaviter contradicit timori superstitum de defunctis nec majorem sui quam dormientium commodi rationem ducit." Bengel. οὐ μὴ ist elliptisch zu erklären, so dafs zu οὐ ein Aus druck, welcher Besorgnifs oder Furcht bezeichnet, wie δέος ἐστὶ, φόβος ἐστὶ ergänzt werden mufs. Das verstärkende οὐ μὴ (von dem was auf keine Weise geschehen wird oder soll) wird im N. T. nur und zwar am gewöhnlichsten mit dem Conjunctiv des Aorists, wodurch die Sache als zukünftiger Entscheidung unterliegend dargestellt, oder mit dem Indicativ des Futurs, wodurch die Sache als unbezweifelte Erscheinung in der Zukunft ausgesprochen wird, construirt, bei den Classikern auch mit dem Conjunctiv des Präsens. Vgl. Luc. 21, 32: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα γένηται. Röm. 4, 8: μακάριος ἀνὴρ ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν, und mehr Beispiele bei Winer Gr. § 60, 3 p. 592 f.. de Wette will οὐ μὴ im Sinne des οὐ μὴ mit dem Indicativ des Futurs nehmen, allein mit Unrecht, denn hätte Paulus den Gegenstand als unbezweifelte Erscheinung in der Zukunft aussprechen wollen, so würde er zwei-

felsohne das Futurum gesetzt haben, vergl. zu cp. 5, 3. — φθάνειν, von Hesychius erklärt durch προήκειν, προλαμβάνειν, steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung „zuvorkommen, voraus sein" und zwar mit dem Accusativ der Person, welcher man zuvorkommt. In dieser Verbindung findet sich das Verbum (wenn auch seltner) schon bei den Classikern, vergl. Hom. Il. 21, 262: φθάνει δέ τε καὶ τὸν ἄγοντα. Xenoph. Anab. 3, 4, 49: φθάνουσιν ἐπὶ τῷ ἄκρῳ γενόμενοι τοὺς πολεμίους. — Nach Baumgarten-Crusius soll das φθάνειν wohl nicht bloſs von der Zeit verstanden werden, sondern von der Sache: „wir zu keinem beſsern Geschicke gelangen, als jene", die auch nicht im Tode bleiben. Vgl. auch Zwingli: Nihil praerogative habebunt qui adhuc in vita supersunt adveniente Christo, nihil decedet illis, qui antea mortui fuerunt, omnes per unum Christum servantur; tametsi primum resurgent, qui primum mortui sunt. — Uebrigens erhellt aus den letzten Worten, daſs, wenn die Thessalonicher an gar keine Auferstehung geglaubt hätten, dann von keinem φθάνειν der Lebenden die Rede sein könnte; auch müſsten ihre Todten dann νεκροὶ heiſsen, nicht κοιμηθέντας. —

Vs. 16. An die negative Auseinandersetzung, wie es mit den Entschlafenen im Verhältniſse zu den Lebenden gehen werde, schlieſst Paulus Vs. 16 und 17 die positive an, indem er die Besorgniſs seiner Leser um ihre Entschlaſenen dadurch als eine ungegründete darstellt, daſs er sagt, bei Christi Wiederkunft werden „zuerst" die Todten in Christus auferstehen, mithin keiner ihnen zuvorkommen kann. Das sagen wir euch (weiter) in einem Ausspruche des Herrn, fährt der Apostel fort Vs. 16: ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος κ. τ. λ., d. h. daſs er der Herr. de Wette übersetzt ὅτι durch „denn", aber abgesehen davon, daſs die Partikel diese Bedeutung nie hat, muſs sie hier als von τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου abhängig aufgefaſst werden. — αὐτὸς ὁ κύριος nicht „er selbst der Herr, oder der Herr selbst", wie fast alle Ausleger erklären, sondern „er, der Herr", vergl. zu cp. 3, 11. Das Wiederkommen Christi wird also, wie Olshausen bemerkt, ausdrücklich auf seine heilige Persönlichkeit und Leiblichkeit bezogen (αὐτὸς ὁ κύριος), also jede Offenbarung durch bloſse Wirkungen ausgeschloſsen und als ein Herabsteigen vom Himmel dargestellt, offenbar mit Beziehung auf das ἀναληφθῆναι εἰς τὸν

οὐρανὸν (Apg. 1, 11). — Die folgende Darstellung ist nun äusserst malerisch und lebendig; man sieht, der Apostel lebt und webt in dem Gedanken „μαρὰν ἀθά." Nirgend sonst, wie in unsern Briefen, hat Paulus die ursprüngliche Darstellung von der Rückkehr des Messias so genau und buchstäblich beibehalten, auch mit Berufung darauf, dafs Jesus so gesprocheu habe. Ob und wie weit er sie eigentlich habe verstanden wissen wollen, können wir nicht bestimmen Gewifs aber liegt hierin, wie Baumgarten-Crusius treffend sich ausdrückt, eine Erscheinung der „frühern" Lehrzeit, in welcher er wieder frei, als nach und nach immer mehr, das ursprüngliche Evangelium dargestellt hat. Als ein Sieges- und Triumphzug wird das Herabkommen Christi vom Himmel geschildert. Vom Himmel, welcher seit der Himmelfahrt Christi Aufenthaltsort war (vergl. zu cp. 1, 10) kommt der Messias herab, und zwar, wie Paulus zunächst hinzufügt, ἐν κελεύσματι. Das Nomen κέλευσμα findet sich in den Neutestamentlichen Schriften einzig nur hier. Bei den Classikern wechselt die Form κέλευσμα mehrfach mit der Form κέλευμα, ist aber meist begründeter, vgl. Lobeck ad Soph. Ajac. 704 p. 323, und Krüger zu Thucyd. 1 B. p. 269. κέλευσμα (von κελεύω) bedeutet zunächst „Ermuntrung, Befehl, Geheifs, Gebot", vergl. Soph. Antig. 1198: τάδ᾽ ἐξ ἀθύμου δεσπότου κελεύσμασιν ἠθροῦμεν. Thucyd. 2, 92: τοὺς Ἀθηναίους — θάρσος τε ἔλαβεν καὶ ἀπὸ ἑνὸς κελεύσματος ἐμβοήσαντες ἐπ᾽ αὐτοὺς ὥρμησαν, d. h. sie drangen auf ein gegebenes Zeichen mit Kriegsgeschrei auf sie ein; — sodann „das Geschrei", vgl. Eurip. Hec. 929 (nach Pflugk): κέλευσμα δ᾽ ἦν κατ᾽ ἄστυ Τροίας τόδ᾽; endlich steht das Wort von dem Zurufe oder vielmehr dem Takte des κελευστής, nach welchem die Matrosen rudern sollen, vergl. Blomfield ad Aeschyl. Pers. 403. Es fragt sich, in welcher Bedeutung das Nomen an unserer Stelle genommen werden soll. Luther übersetzt es in seiner kräftigen Sprache durch „mit einem Feldgeschrei"; Zwingli meint, κέλευσμα est hortatus ille vehemens, quo laborantes sese mutuis hortatibus adclamant, aut unus aliquis ceteros omnes ut solent in navibus. Ebenso Erasmus: κέλευσμα non est simplex jussio, sed vox illa, qua nautae seu milites se mutuo adhortantur ad rem strenue gerendam. Am einfachsten und dem Zusammenhange angemefsensten erscheint, bei der ersten Bedeutung

die das Substantiv im Classischen hat, stehen zu bleiben, und entweder zu erklären mit Leander von Efs „bei einem Befehle" (d. i. wenn der Befehl ergeht), oder mit de Wette „bei einem gegebenen Zeichen, gleichsam Commando-Worte" Vgl. Philo de praem. et poen. p. 928: ἀνθρώπους ἐν ἐσχατιαῖς ἀπῳκισμένους ῥᾳδίως ἂν ἑνὶ κελεύσματι συναγάγοι θεὸς ἀπὸ περάτων. — Christus wird vom Himmel herabkommen nach der weiteren Bestimmung des Apostels: ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, d. h. bei einer Stimme eines Erzengels. Der Ausdruck ἀρχάγγελος findet sich im N. T. noch im Briefe des Judas Vs. 9. Bekanntlich sprechen die Bücher des Alten Bundes häufig von einem Heere des Himmels (צְבָא הַשָּׁמַיִם, 1 Königg. 22, 19; Dan. 4, 10, 14: στρατιὰ ἐπουράνιος, Luc. 2, 13). Dieser Ausdruck, den man schon frühe auf die Engel bezog, leitete von selbst auf eine grofse Schaar und eine kriegerische Eintheilung derselben hin. So werden bald sieben Classen himmlischer Wesen, bald zehn unterschieden. Der Talmud spricht gelegentlich von viererlei Engeln, vgl. Rosch Haschanah Bab. 24, 6. Diese Eintheilung reicht über die Tage Christi hinauf, denn auch der Apostel Paulus zählt vier Engelclassen (Coloss. 1, 46; Ephes. 1, 21 und dazu Harlefs.) Die wichtigsten aus den vier oder zehn Classen sind die Engel des Dienstes (מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת, griechisch πνεύματα λειτουργικὰ Hebr 1, 14). Die Pirke Eliezer nennen vier derselben als die Vornehmsten cp. 4: quatuor sunt classes angelorum ministerii, laudes canentium coram Deo sancto benedicto. Prima classis vel acies est Michaelis e dextra, secunda Gabrielis a sinistra ejus, tertia Urielis ante ipsum, quarta Raphaelis a tergo ejus. Schechina autem Sancti Benedicti est in medio. Die vier himmlischen Grofsbeamten (הַשָּׂרִים הַגְּדוֹלִים) Michael, Gabriel, Uriel, Raphael sind die Häupter der dienenden Engel, sie heifsen ἀρχάγγελοι, und stehen um den Thron des Ewigen, bereit seine Befehle zu vollstrecken, und führen defshalb auch wohl den Namen „Fürsten des Angesichts." Vgl. Winer, biblisches Realwörterbuch. 3 Aufl. 1 B. p. 329, und Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. 1 B. p. 352 ff.. Es entsteht nun die Frage, ob wir bei dem Ausdrucke ἀρχάγγελος an unserer Stelle an einen bestimmten Engel denken sollen oder nicht. Einige Ausleger

haben nach Apoc. 12, 7 an den Erzengel Michael, andere an den Gabriel gedacht. Olshausen zieht nach dem Vorgange von Ambrosiaster *) vor, anzunehmen, dafs Christus selbst hier ἀρχάγγελος genannt wird, indem er bemerkt: „Dafür spricht der Umstand, dafs Christus hier deutlich als Heerführer der himmlischen Schaaren auftritt; das κέλευσμα ist sein Befehl, die Stimme mufs also auch seine Stimme sein. Will man einen geschaffenen Engel verstehen, so gestaltet sich die Reihenfolge zu auffallend: ἐν κελεύσματι Χριστοῦ, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, ἐν σάλπιγγι θεοῦ. Allerdings findet sich nicht weiter, dafs Christus ἀρχάγγελος heifst, allein löst man den Ausdruck nur auf in seinen Grundbegriff ἄρχων τῶν ἀγγέλων, so hat es gar kein Bedenken, Christus so zu nennen; der Name bedeutet nichts anderes als שַׂר הַגָּדוֹל, Jehova Zebaoth, wodurch Christus als über alle menschlichen Heerführer unendlich erhaben beschrieben werden soll." Noch andere Exegeten Alphenius und Honertius, welche Wolf citirt, haben in dem ἀρχάγγελος „den heiligen Geist" finden wollen. Allein alle genannten Ansichten sind sofort zu verwerfen. Denn an einen bestimmten Erzengel zu denken, erscheint unstatthaft wegen des Fehlens des Artikels; und unter ἀρχάγγελος Christum oder gar den heiligen Geist zu verstehen, ist vollends gegen allen Sprachgebrauch und der ganzen Beschaffenheit dieser Beschreibung unangemefsen. Demnach halten wir dafür, dafs ἀρχάγγελος unbestimmt aufgefafst werden mufs, wie es das Fehlen des Artikels verlangt. Das Geschäft dieses nicht näher bestimmten Erzengels ist nun nicht, wie Theodoret. und Schott meinen, die Todten zu erwecken, sondern vielmehr die den Messias begleitenden Heiligen auf- und herbeizurufen. Denn Christus wird nicht allein kommen, sondern alle Heiligen mit ihm, vergl. zu cp. 3, 13; diese bilden gleichsam sein himmlisches Heer, ähnlich wie im A. T. Jahve mit seinen Engelschaaren erscheint. Völlig übereinstimmend damit ist die Schilderung der

*) Dieser sagt zu unserer Stelle: „Ipse enim Christus Dominus voluntate patris quasi primus angelus Dei cum exercitu coelesti sicut continetur in apocalypsi (cp. 11), descendet de coelo ad gerendum bellum contra antichristum." —

Apocalypse cp. 19; dem erscheinenden Christus folgt ein himmlisches Heer, bestehend aus Engeln und Auserwählten. Vergl. Züllig, die Offenbarung Johannis. 2 B. p. 397. — Christus wird vom Himmel herabkommen, sagt Paulus weiter: καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, d. h. bei einer Posaune Gottes. Unrichtig erklärt Bengel σάλπιγξ θεοῦ durch „tuba Dei adeoque magna", und Storr Observatt. p. 258 durch „tuba longe lateque sonans", so daſs der Ausdruck synonym wäre mit σάλπιγξ φωνῆς μεγάλης (Matth. 24, 31), da der Genitiv θεοῦ durchaus nicht die Stärke des Tones bezeichnen kann. Vielmehr wie Apoc. 21, 11: πόλις ἔχουσα τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ nicht bedeutet „hohen Glanz", sondern ganz eigentlich „den Lichtglanz Gottes" (vergl. Ewald zu d. Stelle), so bezeichnet σάλπιγξ θεοῦ „eine Trompete Gottes", d. h. wohl nicht die auf Gottes Befehl erschallende Trompete, sondern allgemein (weil ohne Artikel) „eine Trompete, wie sie im Dienste Gottes (im Himmel) gebraucht wird." Vergl. 1 Chron. 16, 42, und Winer's Gr. p. 286. Flatt und Olshausen betrachten die Ausdrücke ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ als Epexegese des κέλευσμα; Oecumenius und Theophylact laſsen Christum selbst das κέλευσμα geben, und den Erzengel es verkündigen. Wir haben also an unserer Stelle die Posaune der Parusie. Paulus hat die Vorstellungsweise der Erweckungsposaune gemäſs dem Glauben seiner Zeit aus dem jüdischen Ideenkreise *) in seinen

*) Bei den Juden jener Zeit war nämlich stehender Glaube, daſs nach Erneuerung des Himmels und der Erde die Auferstehung zum Gericht erfolge. Letztere wird eingeleitet durch ungeheure Posaunenstöſse, welche über die Gräber hin erschallen. Vergl. Viertes Buch Esra 6, 23 und 25: Tuba canet cum sono, quam cum omnes audierint, expavescent, — et omnis, qui derelictus fuerit ex omnibus istis, quibus (Griechische Wortfügung statt der lateinischen quae oder quos) praedixi tibi, ipse vivet et videbit salutare meum et finem mundi mei (nach dem Abyssinier bei Lawrence p. 43). — Hieher gehört weiter Targum Jeruschalemi zu Exod. 20, 18: „Alles Volk sahe die Donner und die Stimme der Posaune (welche so ertönte), wie wenn Gott die Todten auferweckte." Diese Stelle ist darum wichtig, weil sie zeugt, daſs die Weltposaune, die einst über die Gräber erschallen soll, den Trompetenstöſsen nachgebildet ist, welche bei Verkündigung des Gesetzes

christlichen mit aufgenommen. 1 Cor. 15, 52 nennt der Apostel diese Posaune ἡ ἐσχάτη σάλπιγξ, d. h. die letzte Posaune, die in der letzten Zeit, am Ende dieses Weltalters geblasen wird. Mit Olshausen und ältern Exegeten an die siebente Posaune (Apoc. 8, 9) dabei zu denken, wäre, wie Meyer gut dagegen bemerkt, eine Gleichstellung der Ideen Pauli mit den Gesichten der Offenbarung, wozu kein Grund vorhanden, da auch an unserer Stelle nur Eine und zwar als bekannt vorausgesetzte Posaune erwähnt wird. Allerdings haben auch die Rabbiner gelehrt, Gott werde siebenmal posaunen und zwar so, dafs sich in sieben Acten die Auferstehung entwickeln werde; allein auch diese Idee hat Paulus nicht, da er das Auferstehen als ein augenblickliches Ereignifs ohne Absätze oder Entwicklung darstellt (1 Cor. 15, 52). Wie die höchste Theophanie des alten Bundes auf dem Sinai mit dem feierlichen weithinschallenden Schall der Posaune verkündigt und begleitet war (2 Mos. 19, 13 ff.), so soll es die höchste Christophanie und Vollendung der Theocratie des neuen Bundes in höherer Weise sein. Und wie die σάλπιγξ weiter dem Könige zu Ehren ertönte (2 Königg. 11, 14), oder das Volk zu Festtagen zusammen rief (Ps. 81, 4; 98, 6; 150, 3; 2 Sam. 6, 15), oder bei Versammlungen zum Gericht im Gebrauche der Herolde war, so erschallt auch hier die Posaune Christo zu Ehren, ihr das Weltall mächtig erschütternder Hall versammelt die noch lebenden auserwählten Genofsen von allen Enden der Erde und bewirkt die Auferweckung aller in Christo Entschlafenen, nach Matth. 22, 31, wo wir theilweise die Grundlage für die apocalyptische Anschauung des Apostels zu suchen haben. — Unter solchen Erscheinungen, fährt Paulus fort (ὁ κύριος) καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ. καταβαίνειν im Gegensatze von ἀναβαίνειν (Joh. 61, 62; Ephes. 4, 8—10); regelmäfsig wird im N. T. gesagt καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, nur an unserer Stelle und Luc. 9, 54 findet sich ἀπὸ, vgl. noch Dan. 4, 10: καὶ ἅγιος ἀπ' οὐρανοῦ κατέβη; Joseph. Antiqq. 2, 16, 3: ὄμβροι ἀπ' οὐρανοῦ κατέβαινον. Nach Olshausen soll die Verbindung ὁ κύριος καταβή-

vom Sinai herab gehört werden. Siehe Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. 2 B. p. 275. —

σεται ἐν κελεύσματι, ἐν σάλπιγγι das Dauernde und Begleitende der göttlichen Kraftwirkung während der Erscheinung des Herrn ausdrücken; er steigt in dem Posaunenton hernieder, d. h. so, daſs die alles durchdringende und zum Leben aufrufende Wirkung Gottes sein Herabsteigen dauernd begleitet. Im Ganzen halten wir diese Bemerkung nicht für unrichtig; nur will uns willkührlich scheinen, wenn Olshausen hier und 1 Cor. 15, 52 die Posaune der Parusie wegrationalisiren und den Ausdruck bildlich von einem erschütternden, die Menschheit für einen grossen Zweck aufregenden Geistesentwicklung verstehen will. — An diese Schilderung des Herabkommens Christi vom Himmel schlieſst nun der Apostel das Nähere über das Verhältniſs der Todten zu den Lebenden, indem er sagt, daſs bei der Parusie zuerst die Todten in Christus auferstehen werden. Vgl. 1 Cor. 15, 23 ff., wo ebenfalls mit der Wiederkunft Christi die Auferweckung der οἱ τοῦ Χριστοῦ angegeben wird. Die Schluſsworte von Vs. 16 lauten in der Recepta: καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, Also zugleich mit dem letzten Ruf der Posaune*), plötzlich (ἐν ἀτόμῳ), im Augenblick (ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ) erstehen zuerst die Todten in Christus (1 Cor. 15, 52), oder die Christo angehören. Der Ausdruck οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ist zu beachten; νεκροὶ heiſsen die Gläubigen, weil sie ἀποθανόντες sind, das wirkliche Leben beginnt für sie also erst wieder, wenn sie lebendig gemacht werden durch Christus (1 Cor. 15, 22). Vgl. Apoc. 14, 13: οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες; die Präposition ἐν zeigt an, daſs die Todten bei dem Sterben in Christus, durch den Glauben ihm einverleibt waren. Es ist bekanntlich eine dem Paulus besonders eigenthümliche Weise, durch die Verbindung eines Substantivs mit ἐν das Element zu bezeichnen, in welchem ein anderer Substantivbegriff seine Subsistenz hat. Diese selbstständige Stellung nimmt die Präposition ἐν nur dann an, wenn der ganze Context oder der Begriff des Verbums die engere An-

*) Daſs auf die Stöſse der Posaune, welche die Schläfer im Staube weckt, die Todten aufstehen, lehrt auch das vierte Buch Esra 7, 32: Excitabitur, quod nondum vigilat seculum et morietur corruptum et terra reddet, quae in ea dormiunt et pulvis, qui in eo silentio habitant et promptuaria reddent, quae iis commendatae sunt animae. —

schliefsung der Präposition an das Verbum wehrt. Vgl. unsere Bemerkung zu cp. 4, 1. Der Gegensatz von οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ist zu suchen in ἡμεῖς οἱ ζῶντες, denn das sind οἱ ζῶντες ἐν Χριστῷ, vergl. Winer's Gr. p. 155. Fälschlich wollen Pelt und Schott ἐν Χριστῷ nicht an νεκροὶ, sondern an ἀναστήσονται anschliefsen in dem Sinne: mortui primum resurgent per Christum i. q. διὰ Χριστοῦ. Schott meint nämlich zur Unterscheidung einer doppelten Auferstehung, der der Gerechten und der allgemeinen, jener von dem Reiche Gottes, dieser nach demselben, könne man unsere Stelle defshalb nicht gebrauchen, weil das ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι nicht auf die allgemeine Auferstehung gehen könne. Das ist nun allerdings richtig, denn bei den οἱ ζῶντες ist von gar keiner Auferstehung die Rede, die werden überkleidet (2 Cor. 5, 5 ff.). Allein es sind noch andere Gründe vorhanden, die zu der Verbindung οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ zwingen. Sehen wir ab von dem schon wichtigen Grunde, den de Wette angiebt, dafs der Gedanke, der durch die Verbindung von ἐν Χριστῷ mit ἀναστήσονται entstände, hier nach dem Vorhergehenden überflüfsig, ja unpassend erschiene, weil eher ὑπ' αὐτοῦ ἐγερθήσοντας zu erwarten wäre, so hat Olshausen Einiges dagegen gesagt, was der Beachtung wohl werth ist. Wäre nämlich der Sinn der Worte, sagt Olshausen, die Todten, d. h. alle Verstorbenen, gute wie böse, gläubige wie ungläubige stehen durch Christi Kraft auf, so hätte die ganze Besorgnifs der Thessalonicher (Vs. 13) keinen Grund. Wie hätten sie wohl fürchten können, ihre Entschlafenen könnten der Freuden im Reiche Gottes verlustig gehen, wenn alle Todten bei der Wiederkunft Christi auferständen, es müfsten dann ja auch die übrigen auferstehen? Durch diese Fafsung würde man also zu der gänzlich unstatthaften Annahme Koppe's getrieben werden, dafs die Thessalonicher an der Auferstehung überhaupt gezweifelt hätten. Demnach gewinnt die ganze Darstellung unseres Apostels erst dann einen treffenden Sinn, wenn wir annehmen, dafs Paulus eine doppelte Auferstehung unterscheidet und hier von der ersten Auferstehung redet. Denn dafs die Todten der christlichen Gemeinde zu Thessalonica bei der allgemeinen Todtenerweckung auch ins Leben zurückkehren würden, das bezweifelte man zu Thessalonica nicht, aber würden sie erst dann erweckt, dann würden sie nothwendig des

Reiches Gottes, welches der allgemeinen Auferstehung vorherging, verlustig gehen, und daher mufste es ihnen eine grofse Beruhigung gewähren, zu hören, dafs die in Christo Gestorbenen sogar noch vor der Verwandlung oder Ueberkleidung der Lebenden erweckt werden würden. Daher ergiebt sich auch die Behauptung von Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. p. 448 und in seinem Commentare p. 169 als eine unrichtige, dafs die Paulinischen Schriften nirgends von der ersten Auferstehung reden, und dafs das πρῶτον ἀνίστασθαι (1 Thess. 4; 16) [wie der Zusammenhang (?) zeige, nicht eine frühere Auferstehung, sondern die Auferstehung überhaupt bedeute im Gegensatze der Verwandlung. — Von den nicht in Christo Entschlafenen wird hier nichts gesagt. Nach Koppe und Winer Gr. p. 155 hatte der Apostel auch keine Veranlafsung, der Auferstehung der Nichtchristen Erwähnung zu thun. Ebenso Calvin: „Ut sciamus non illis minus quam vivis repositam esse in caelo spem vitae. De reprobis tacet, quia nihil huc ad piorum consolationem, in qua nunc versatur." — Anstatt ἀναστήσονται πρῶτον lesen Codd. D*FG, Vulgata, Theophylact. und Ambrosiaster ἀναστήσονται πρῶτοι (d. i. als die ersten), welche Lesart auch uns trefflicher erscheint, zumal die Griechische Sprache besonders in der spätern Zeit sehr gern und häufig die adverbialen Beziehungen der Zeit durch Adjectiva bezeichnet. Mit Unrecht faßen fast alle Ausleger (ausgenommen Estius und de Wette) πρῶτοι hier im Gegensatze mit der spätern Auferstehung auf, da es doch nur dem ἔπειτα (Vs. 17) entgegensteht. —

Vs. 17. Sobald nun zuerst die Todten in Christus auferstanden sein werden, alsdann fährt Paulus jetzt fort, werden die noch am Leben befindlichen Christen*) zugleich mit den

*) Während Paulus hier die noch am Leben befindlichen Christen zugleich mit den auferstandenen Gläubigen im Gewölk dem Herrn entgegengerückt werden läfst, lehrt er 1 Cor. 15, 51, 52, dafs gleich nach der Auferstehung der Todten bei der Erscheinung Christi „mit den dann noch auf Erden Lebenden eine Verwandlung vorgehe," indem er sagt: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα κ. τ. λ.. Das hier gebrauchte ἀλλαγησόμεθα kann nach dem ganzen Zusammenhange nichts Anderes bedeuten, als ein

auferstandenen Gläubigen in Wolken entrafft werden dem vom Himmel kommenden Christus entgegen in die Luft; und so werden sie immer bei ihm sein. Die Lebenden kommen also den Entschlafenen nicht vor, sondern beide kommen miteinander zum Herrn. Die Worte heifsen: ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα. καὶ αὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. Die Partikel ἔπειτα (aus ἐπ' — εἶτα entstanden) steht für κἄπειτα. Sehr häufig wird auch bei den Griechischen Classikern εἶτα und ἔπειτα für καὶ εἶτα und καὶ ἔπειτα im Gebrauche gefunden, vergl. Plato Theaet. p. 151. C.; Euthyd. 295. C. D.; Phaedr. 63. C. 89, D.; und besonders Stallbaum ad Platon. Apol. Socrat. 23. C. p. 41. Vielleicht noch besser können wir ἔπειτα hier auffassen in dem Sinne von „atque tum", καὶ τότε, wie die Partikel gebraucht ist Plato Republ. 336. C., wozu vorzüglich Heindorf verglichen werden kann. — Ueber ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι vergl. zu Vs. 15. — ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις κ. τ. λ. Zu ἅμα bemerkt Bengel: „Ammonius: ἅμα μὲν ἐστι χρονικὸν ἐπίῤῥημα·

Verwandeltwerden der irdischen Leiber in die himmlischen, wie denn der Zusatz: δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν (1 Cor. 15, 53) diese Bedeutung unzweifelhaft macht. In dem ἐνδύσασθαι liegt aber offenbar, dafs der irdische Leib nicht ganz abgelegt werden, sondern nur das Vergängliche an ihm (τὸ φθαρτὸν) die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit bekommen, also auf die Weise umgebildet werden soll, dafs derselbe irdische Körper, den wir haben, zwar bleibt, aber eine unvergängliche, unsterbliche Natur bekömmt. Diese Umbildung oder Verwandlnng wird aber eben so schnell vor sich gehen, wie die Auferstehung der Todten, denn das ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ (1 Cor. 15, 52) bezieht sich klar auf beide Begebenheiten, sodafs die also Umgebildeten das Gefühl des Todes gar nicht kennen lernen, sondern der Tod verschlungen, d. i. plötzlich und ganz vernichtet erscheint (κατεπόθη 1 Cor. 15, 54), und der Sieg über ihn in demselben Augenblick errungen ist. Der Tod hat also für jene seine tödtliche Waffe (τὸ κέντρον 1 Cor. 15, 55), die Unterwelt (ᾅδης) ihren Sieg über die also Verwandelten ganz verloren; das Letzte eben darum, weil sie nun gar nicht dahin kommen. Vergl. noch Schumann, die Unsterblichkeit des A. u. N. T. p. 121. —

ὁμοῦ δὲ τοπικόν. Vides hic proprietatem sermonis apostolici." — σὺν αὐτοῖς, d. i. den früher im Herrn Gestorbenen jetzt aber Auferstandenen; vergl. Joh. 5, 28: ἔρχεται ὥρα, ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ (sc. Χριστοῦ) καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντας εἰς ἀνάστασιν ζωῆς. — Das Verbum ἁρπάζω (die Form des Aor. II wie des Fut. II gehört der schlechtern Gräcität an, vergl. Thomas Mag. p. 424; Buttmann's ausführliche Gr. Gr. 1 B. p. 381) bedeutet ursprünglich „wegraffen, wegreifsen, rauben", vergl. Joh. 10, 12 und öfter. Bei Paulus findet sich das Wort noch einmal, nämlich 2 Cor. 12, 2: οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων — ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. An beiden Stellen erscheint ἁρπάζεσθαι als das solenne Wort von plötzlichen, unwillkührlichen Entrückungen. In derselben Bedeutung wird das Verbum noch gelesen Apoc. 12, 5: καὶ ἔτεκον υἱὸν ἄῤῥενα, ὅς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, und dazu die gute Bemerkung von Züllig 2 B. p. 210. — — ἐν νεφέλαις. Wie Jahve Wolken zu seinem Gefähr macht und auf den Fittigen des Windes einhergeht (Ps. 104, 4; Nah. 1, 3), wie der Messias wiederkommen wird ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Matth. 24, 30; 26, 64), ἐν νεφέλαις (Marc. 13, 26); μετὰ τῶν νεφελῶν (Apoc. 1, 7), so werden die Gläubigen Auferstandenen Christus entgegengerückt werden in Wolken. Das Gewölk oder die Wolken bilden gleichsam die leichte Umhüllung der Verklärten, oder das tragende Element, das sie emporführt. — Das Ziel der Reise wird durch eine doppelte Formel ausgedrückt, welche von ἁρπαγήσομεθα abhängt, nämlich zunächst durch εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου. Das Nomen ἀπάντησις, der spätern Gräcität angehörend, erscheint im N. T. vier Mal Matth. 25, 1: τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες — ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου, wo Lachmann nach Codd. B. C. lesen will ὑπάντησιν; daselbst Vs. 6; und Apg. 28, 15: ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν. Bei LXX entspricht es dem Hebr. לִקְרַאת (Judd. 4, 28, 32, wo der Text. Vatican. συνάντησιν, der Text. Alexandr. ἀπάντησιν hat). Anstatt ἀπάντησιν lesen an unserer Stelle Codd. D*EFG ὑπάντησιν. Dieses Nomen mit ziemlich gleicher Bedeutung und Construction finden wir im

N. T. (ohne Variante) nur einmal, Joh. 12, 13, wo es von der Volksmenge heifst, dafs sie in voller Begeistrung mit Palmzweigen ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ sc. Χριστῷ. Ist der Unterschied, welcher gewöhnlich zwischen ἀπαντᾶν und ὑπαντᾶν gemacht wird, dafs jenes ein zufälliges, dieses ein absichtlichen Begegnen oder Entgegengehen bedeuten soll, begründet, so würde ohne Bedenken ὑπάντησις nach der Autorität jener Handschriften in den Text zu setzen sein, allein der angegebene Unterschied ist nicht überall beobachtet worden. Vgl. Bornemann ad Xenoph. Cyrop. 1, 4, 22. — Statt der lectio vulgata τοῦ κυρίου lesen dieselben Codd. D*EFG, Vulgata (obviam Christo), Tertullian, Origenes u. a. m. τῷ Χριστῷ. Auch diese Lesart würde ganz Paulinisch klingen, stände τῷ κυρίῳ, denn der Dativ wäre daher zu erklären, dafs Substantiva, die von Verben oder Adjectiven abgeleitet sind, oft ihrem Stammworte gemäfs construirt werden, und daher den Dativ an der Stelle des Genitivs der Ergänzung zu sich nehmen. vgl. 2 Cor. 9, 12: εὐχαριστίαι τῷ θεῷ, und Winer's Gr. p. 251. — Das andere Ziel des Entrafftwerdens giebt der Apostel an durch die Worte εἰς ἀέρα. Ueber die Auffassung des Nomens ἀήρ sind die Ausleger bislang sehr verschieden gewesen. Seinem Grundbegriffe nach ist ἀήρ bei den Griechen im Gegensatze von αἰθήρ, der hellern heitern Luft über den Wolken, der unsere Erde zunächst umgebende Luft- und Dunstkreis, in dem sich Wolken und Nebel sammeln, der folglich meistens dick und trüb erscheint; daher auch Philo sagt: ὁ ἀὴρ φύσει μέλας. Vgl. Rost, vollständiges Wörterbuch. 1 B. p. 72. Das ἀήρ auch zuweilen dichten, verdunkelnden Nebel anzeigen kann, versteht sich, und ist auch bei den ältesten Dichtern anzutreffen. Vgl. Hom. Il. 5, 776; 17, 645, und so das Adjectiv ἠερόεις Hesiod. Theog. 119; Hom. Il. 12, 214; Plutarch. de primo frigido 9, Buttmann's Lexilogus 1 B. p. 107. Aber wenn Stephanus besonders dem Femininum geradezu die Bedeutung „caligo, aer tenebrosus" beilegte, dann Flatt in langem Excurs dies auch dem Masculinum vindiciren wollte, so hat einerseits die Philologie das Mifsverständnifs einzelner Stellen bei Homer und Hesiod bestritten, andererseits können wir die jedenfalls nur seltene, dichterische Bedeutung im N. T. nicht gebrauchen, weil dessen Sprachgebrauch deutlich feststeht. Das Nomen ἀήρ kommt im

N. T. in mannigfachen Verbindungen vor, vgl. Apg. 22, 23: κονιορτὸν βάλλειν εἰς ἀέρα. 1 Cor. 9, 26: ἐγὼ οὕτω πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων; daselbst 14, 59: ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες. Apoc. 9, 2: καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀὴρ ἐκ τοῦ καπνοῦ τοῦ φρέατος; daselbst 16, 17: καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐξέχεε τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὸν ἀέρα. Sämmtliche Ausleger sind darin einig, daſs das Wort an allen angeführten Stellen in der Bedeutung „Luft" genommen werden kann und muſs. Bezweifelt wird diese Bedeutung aber Ephes. 2, 2 und an unserer Stelle. Ephes. 2. 2 stellt Paulus den Teufel dar als τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. Hier haben mehrere Ausleger ἀὴρ durch σκότος erklären wollen und zwar tropisch zur Bezeichnung der geistigen Finsterniſs. Allein wenn auch ἀὴρ nebeliges Dunkel bedeuten kann, so findet sich im N. T. von diesem Gebrauche nicht einmal eine Spur, geschweige denn, daſs man berechtigt wäre, eine tropische Wendung des Tropus anzunehmen, wofür man gar kein Beispiel hat. ἀὴρ bedeutet auch hier „Luft"; Paulus schildert den Satan als den Regenten über die Macht der Luft, wobei ἐξουσία collectiv ist, die Gesammtheit der betreffenden Mächtigen bezeichnend. Diese ἐξουσία hat ihren Sitz in der die Erde umgebenden Luft; die Atmosphäre ist das Bereich, das Territorium der Daemonenmacht. — Ebenso ist nun an unserer Stelle ἀὴρ in der Bedeutung „Luft" festzuhalten. Zwar will Olshausen, der zweimal aus Versehen meint, ἀὴρ komme nur hier vor, das Wort für οὐρανὸς geltend nehmen, aber ganz willkührlich, denn der Recurs auf Hiob 1, 6 gehört nicht hieher, und bei den Schriftstellern wird ἀὴρ stets als verschieden von οὐρανὸς aufgefaſst. Man vergl. zu den genannten Homerischen und Hesiodeischen Stellen die des Plutarch. de esu carn. or. 1 § 2 (p. 230 ed. Hutten), wo er von der Zeit der ersten Schöpfung sagt: ἔτι μὲν οὐρανὸν ἔκρυπτεν ἀήρ. In der Stelle Joseph. Antiqq 8, 4, 2: εὐχὰς ἀναπέμπειν εἰς τὸν ἀέρα ist ebenfalls die ursprüngliche Scheidung nicht verloren gegangen sondern εἰς τὸν ἀέρα bezeichnet den Weg zum Himmel. Demnach steht fest εἰς ἀέρα heiſst „in die Luft." Der Apostel schreibt εἰς ἀέρα, weil er geschrieben hat εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου. Uebrigens liegt in dem ἁρπαγησόμεθα εἰς ἀέρα Zweierlei, einmal die Schnelligkeit, mit welcher dies geschieht, indem das ἁρπάζειν, rapere, gerade eine solche Bewegung bezeichnet, sodann die

Leichtigkeit der verklärten Leiber, welche sich erheben und zwar schnell erheben können in die Luft. Nun aber entsteht die Frage, bleiben Christus und die Seinen in der Luft, als der Region der Geister? So scheint es nach Weizel in d. Stud. u. Krit. Jahrga. 1836 p. 935, wo er sagt: „Als Schauplatz der Parusie wird in den synoptischen Evangelien von Christus ganz unbefangen dieser irdische Weltschauplatz gedacht, ohne dafs dies mit dogmatischer Intention gelehrt wäre. Noch bestimmter trat jene Anschauung bei den Aposteln hervor, allein, so wie sie nun Object einer verstandesmässigen Reflexion wurde, so wollte die Erde als Ort der Parusie nicht mehr genügen, sondern es regte sich das Bedürfnifs nach einem übersinnlicheren Schauplatze. Die irdische grobsinnliche Welt schien gleich im Anfange der Verklärung für die Frommen nicht mehr würdig genug, nicht mehr angemefsen für ihren verklärt auferstandenen oder umgewandelten Leib, in dem Momente, in welchem dies geschieht, so wenig, wie für die Person des überirdischen erscheinenden Christus. Als die nächste adaequatere Region, in welche die Scene verlegt werden konnte, bot sich nun die Luft dar, die Region der Geister, dem Himmel nahe und verwandt, ja zum Theil identisch (?) mit demselben, die Region, in welche Christus selbst bei der Himmelfahrt sich erhoben hatte, und von der er daher bei der Rückkehr herkommen mufste. Wie daher Christus bei der Parusie in dieser thronend vorgestellt wird, so sollen auch die Frommen in diese Region entrückt werden. Daher der an unserer Stelle gelehrte raptus ad caelum, der einerseits sinnlich, doch schon eine werdende Idealisirung des ganzen Acts ist." Ebenso sagt Usteri, Entwicklung des Paulin. Lehrbegriffs p. 359: „Von einem Leben in einer überirdischen Region (im ἀὴρ), das mit Christi Wiederkunft beginne, ist aufser 1 Thess. 4, 17 nirgends die Rede." Allein gewifs nicht dürfen wir annehmen, dafs unser Apostel den ἀὴρ als den beständigen Aufenthaltsort der Gläubigen mit Christo gedacht habe. Denn ausdrücklich sagt ja Paulus, dieses ἁρπάζεσθαι εἰς ἀέρα geschehe nur εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου, nicht also, um dort zu bleiben, sondern um Christus, der durch die Luft herabkommt, zu empfangen. Vgl. schon Augustin. de civit. Dei XX, 20, 2: „non sic accipiendum est tanquam in aere nos dixerit semper cum Domino

mansuros, quia nec ipse utique ibi manebit, quia veniens transiturus est, venienti quippe ibitur obviam, non manenti." Demnach dient das Entgegenkommen in die Luft nur zur Verherrlichung dieses Siegerzuges Christi; während nach der Apocalypse 19, 14 dem König die *στρατεύματα τὰ ἐν οὐρανῷ* folgen, verschönert Paulus die Sache noch, indem er jenen auch die Gläubigen von der Erde aus sich anschliefsen läfst. Das Entgegenkommen in die Luft soll daher wohl einzig die Ehrfurcht und Freude bezeichnen, mit welcher die Verklärten sich zu dem Herrn hinsehnen, und sein völliges Herabkommen auf die Erde nicht in träger Ruhe abwarten mögen. So schon gut Chrysostomus und Theophylact., welcher bemerkt: *Τίνος δὲ ἕνεκεν εἰ καταβαίνειν μέλλει, ἁρπάζει τοὺς πιστούς; τιμῆς ἕνεκεν. Ὥσπερ γὰρ βασιλέως εἰς πόλιν εἰσερχομένου οἱ μὲν ἔντιμοι ὑπαντῶσιν οἱ δὲ κατάδικοι ἔσω μένουσι τὴν κριτὴν οὕτω καὶ τότε. οἱ μὲν ἁμαρτωλοὶ μένουσι κάτω κἂν Χριστιανοὶ ὦσιν· οἱ δὲ δίκαιοι ἁρπάζονται, καὶ οὕτω τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν καρποῦνται τὸ πάντοτε συνεῖναι Χριστῷ.* Mehrere Ausleger*) meinen, Christus nehme die Verklärten, welche ihm entgegenkommen in die Luft, mit sich empor in den Himmel; allein dann fände die allgemeine Auferstehung und das Gericht keine Stelle. Das Reich Christi aber, welches nach seiner Zusammenkunft mit den Gläubigen entsteht, ist ein endliches (1 Cor. 15, 23), also wohl nicht im Himmel zu denken, wo nur das Absolute und Ewige ist, sondern hier auf der verklärten Erde, die wie Paulus selbst lehrt, einer Umgestaltung entgegensieht (Röm. 8, 19—21), sodafs nach Analogie der petrinischen Vorstellung (2 Petr. 3, 13), auch Paulus einen neuen Himmel und eine neue

*) Vergl. Origenes de princ. 2, 11, Opp. 1 p. 104, nach dessen Ansicht sich die Seligen in den Luftregionen aufhalten und sich von dem unterrichten, was in der Luft vorgeht. Zuerst gelangen sie unmittelbar nach dem Hinscheiden ins Paradies, das er sich wie Plato auf einer glücklichen Insel denkt, von da geht es, je nachdem einer zunimmt in Erkenntnifs und Frömmigkeit, weiter in die höheren Regionen, durch verschiedene mansiones hindurch, welche die Schrift Himmel nennt, ins Himmelreich. Vgl. Redepenning, Origenes. 2 B. p. 340 ff.; und Hagenbach, Dogmengeschichte. 1 B. p. 250. —

Erde erwartete, in welcher Gerechtigkeit wohne. Dagegen streitet dann keineswegs, dafs die Verklärten nun allezeit bei dem Herrn sein sollen; denn sie sind es von nun an wirklich, da sie zunächst bei dem Herrn bleiben in seinem Reiche hier auf Erden und darnach in Ewigkeit. — Zum Schlufs des Verses fügt Paulus noch hinzu: καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. καὶ οὕτω. Paulus quum quae scribi opus erat ad consolandum scripsit, maximas res hac brevitate involvit." Bengel. Und so, nämlich auf die eben berichtete Weise — in Folge dieses ἁρπάζεσθαι, zu welchem aber noch wahrscheinlich das Gericht über die Ungläubigen und die sieghafte Herstellung des Reiches Gottes hinzugedacht werden mufs. καὶ οὕτως wird auf ähnliche Weise (besonders wenn ein Participium vorhergeht) auch bei griechischen Schriftstellern gebraucht, sodafs es sich auf unmittelbar vorhergenannte Umstände oder Verhältnisse bezieht, als unter welchen Etwas eingetreten sei oder stattfinde. Vgl. Thucyd. 1, 64: καὶ οὕτως ἤδη κατὰ κράτος ἡ Ποτίδαια ἀμφοτέρωθεν ἐπολιορκεῖτο —; daselbst 1, 45: οὕτω δὲ κωλύειν κατὰ δύναμιν und dazu Krüger 1 B. p. 59; Xenoph. Hist. Graec. 2, 3, 5; Cyrop. 2, 1, 1; 2, 4, 13; Plutarch Public. 23. Bei den Lateinern „atque ita" und „ita", vergl. Livius 24, 64: faces taedamque et malleolos stuppae illitos pice parare jubet: atque ita media nocte profectus est; daselbst 2, 10: ita (i. e. his dictis) sic armatus in Tiberim desiluit. Siehe Fabri zu Livius 21, 54, 3, und Herzog zu Sallust. Jug. 45, 4 p. 259. Aus dem N. T. kann verglichen werden Apg. 7, 8; 17, 33; 27, 44; 28, 14; Röm. 5, 12 und dazu Fritzsche tom. 1. p. 298; 11, 26; 1 Cor. 7, 37; 11, 28; 14, 25; Gal. 6, 2; Hebr. 6, 15. — πάντοτε, d. i. allezeit, nicht gerade „sine ullo fine" (Grotius), sondern „bis ans Ende" (1 Cor. 15, 24), worauf dann der Zustand eintritt, wo Christi messianisches Amt, seine Viceregentschaft vollendet und Gott selbst Alles in Allem ist, die Seligen also zwar auch mit Christo, aber zugleich in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott sein werden. — Zu beachten ist, dafs Paulus σὺν κυρίῳ schreibt und nicht μετὰ κυρίου. In σὺν herrscht der Begriff der Verbindung, Begleitung, Gemeinschaft vor (weshalb es hauptsächlich von geistiger Gemeinschaft wie der Gläubigen mit Christus gebraucht wird, cp. 5, 10; Coloss. 2, 13, 20; 3, 3), in μετὰ dagegen der der Theilnahme.

Vergl. Herrmann de ellips. et pleonas. p. 138, und Winer Gr. 467. — ἐσόμεθα. Hesychius: ἐσόμεθα· βιώσομεν. Wie das Hebr. הָיָה, so enthält das neutestamentliche εἶναι (im Gegensatze von οὐκ εἶναι 1 Mos. 42, 36; Matth. 2, 18) den allgemeinen Begriff der Existenz und ist daher sehr passend gewählt. Der Unterschied von ζῆν, welches vorherrschend die innere geistige Gemeinschaft bezeichnet, erhellt deutlich aus Apg. 17, 29. Vergl. die trefflichen Bemerkungen von Heinrich Ewald in Zeller's theol. Jahrbüchern, Jahrg. 1843. p. 722 f.. Im Uebrigen drückt das Futurum weder ein Sollen, noch ein Wollen aus, sondern es bezeichnet das, was in der Natur der Sache liegende Folge eines vorausgesetzten oder voraufgehenden Anderen ist. Sind wir mit Christo gestorben, so folgt, daſs wir auch mit ihm auferstehen werden, weil sonst unsere Gemeinschaft mit ihm eine unvollkommene und mangelhafte wäre. Zugleich liegt in dem allezeitlichen Sein mit Christus auch die Gemeinschaft und Theilnahme an der Herrlichkeit Christi mit eingeschlossen. Ist nämlich Christus das innerliche Leben der Christen, so muſs die Offenbarung seiner Herrlichkeit zugleich die Offenbarung ihrer Herrlichkeit sein; diese ist wesentlich durch jene bedingt. Vgl. Joh. 14, 2, 2; 17, 24; Röm. 8, 17; Coloss. 3, 3, 4; 2 Timoth. 2, 12. —

Vs. 18. Ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις. Diese Worte führen auf Vs. 13 zurück, denn das παρακαλεῖτε steht dem λυπῆσθε entgegen. Die Partikel ὥστε im Anfang eines selbstständigen Satzes „daher, darum, deſshalb" ist im unmittelbar Vorhergehenden logisch begründet, führt die Recapitulation aller bisherigen Ermahnungen ein und schlieſst ab, aber so, daſs es auf das zuletzt Besprochene basirt. Vgl. 1 Cor 3, 21; 4, 5; 5, 8; 11, 33; 14, 39; 15, 58; Philipp. 2, 12; Gal. 4, 7, und mehr Beispiele bei Winer Gr. p. 348 — Ueber παρακαλεῖν „trösten", vergl. zu cp. 2, 11. Unter einander sollen sie sich aber trösten, da nicht alle gleich sehr durch Verluste lieber Entschlafenen betrübt sein mogten, auch die Mittheilungen des Apostels bei dem einen früher und kräftiger lebendig werden konnten als bei dem andern. — ἐν τοῖς λόγοις τούτοις. παρακαλεῖν wird hier mit ἐν construirt. Diese Präposition stellt das Mittel weit anschaulicher und sinnlicher dar, als der bloſse Dativ; das Mittel wird rein räumlich

als ein Drinnensein von der Sprache aufgefafst. Am besten hat diesen Sprachgebrauch von ἐν erklärt Wunder ad Soph. Philoct. 60 p. 33, wo er sagt: „Solent Graeci pro Latinorum ablativo instrumenti saepe ἐν praepositionem ponere significaturi in ea re cujus nomini praepositio adjuncta est, vim aut facultatem alicujus rei agendae sitam esse." Vergl. Soph. Philoct. 1365:

Τί δῆτ' ἂν ἡμεῖς δρῶμεν, εἰ σέ γ' ἐν λόγοις
πείσειν δυνησόμεσθα μηδὲν ὧν λέγω;

und dazu Matthiae Gr. Gr. 2 B. §. 396. Anm. 2. p. 891, wo mehr Beispiele aus den Classikern beigebracht sind. — λόγοι sind „Worte", nicht gerade λόγοι τῆς πίστεως, d. h. Glaubenslehren (1 Timoth. 4, 6), wie Olshausen will. τούτοις scheint mit grofsem Nachdrucke ans Ende gesetzt zu sein und zurückzudeuten auf das Vss. 15—17 Gesagte. Ganz fremd an unserer Stelle ist Theodorets Erklärung, obgleich sie an und und für sich einen nicht unwahren Sinn enthält: ταῦτα τοίνυν εἰδότες φέρετε γενναίως τοῦ παρόντος αἰῶνος τὰ σκύθρωπα. Vergl. noch Zwingli: „Quibus vero nos verbis aut sermonibus consolati sumus eos, quorum parentes aut amici decesserant? Cura ut missae pro tot defunctis legantur, tot advoca sacerdotes, qui pro illis orent etc. etc.. Paulus hic longe aliam consolationem docet, nempe, si credimus, quod Jesus Christus mortuus est et quod deus resuscitaverit eum, credemus etiam, quod et nos per Jesum sit resuscitaturus et adducturus cum eo in vitam." —

Cap. V, 1—11.

In diesen Versen, welche genau mit den letzten des vorigen Capitels zusammenhängen, ermahnt Paulus die Gemeinde in Thessalonica, immer so zu leben, dafs sie der Wiederkunft Christi, welche unversehens eintreten würde, ruhig entgegensehen könne. —

[1] Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοὶ, οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι. [2] Αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε, ὅτι ἡ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. [3] Ὅταν δὲ λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος, ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν. [4] Ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοὶ, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ὑμᾶς

ἡ ἡμέρα ὡς κλέπτας καταλάβῃ. [5] πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ
υἱοὶ ἡμέρας· οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους. [6] Ἄρα οὖν μὴ καθεύδω-
μεν ὡς οἱ λοιποὶ, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. [7] Οἱ γὰρ καθεύδοντες
νυκτὸς καθεύδουσιν καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν. [8] Ἡμεῖς δὲ
ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ πε-
ρικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, [9] ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν
ἀλλ᾽ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
[10] τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν
ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. [11] Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε
εἷς τὸν ἕνα, καθὼς καὶ ποιεῖτε. —

Vss. 1—3. Von dem ungewissen aber plötzlichen Eintritte des Tags der Wiederkunft Christi. Nach Olshausen scheint, da irgend eine Veranlaſsung gewesen seiu muſs, welche den Apostel bewog, die Zeitfrage bei der Lehre von der Wiederkunft Christi zu besprechen, am natürlichsteo sich zu denken, daſs die Thessalonicher, getrieben von ihrem unruhigen Eifer, durch Timotheus beim Apostel hatten anfragen laſsen, wann doch die Parusie zu erwarten sei. Wir wollen diese Vermuthung dahin gestellt sein lassen; bemerken aber, daſs Paulus hier vor dem Bestreben warnt, den Zeitpuukt der Wiederkunft berechnen zu wollen. Dieser entscheidende Moment werde unerwartet kommen und der Zeitpunkt laſse sich von Keinem berechnen; aber die Christen sollten immer darauf gerüstet sein. Es soll also weder behauptet werden: der Herr kommt „eben jetzt", aber auch nicht: „er kommt jetzt „nicht", sondern erst dann oder dann; jede Zeitbestimmung, sie sei positiver oder negativer Art, ist vom Uebel. In dieser Faſsung ist die Lehre von der Parusie in der That wahrhaft praktischer Natur, indem sie die sittliche Wachsamkeit befördert, ohne irgend etwas Schwärmerisches zu begünstigen. — Vs. 1. περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν κ. τ. λ.. Ueber περὶ δὲ bei Uebergängen zu etwas Anderem vergl. zu cp. 4, 9. — Was den Unterschied der beiden Ausdrücke χρόνοι und καιροὶ betrifft, so haben die Ausleger verschieden darüber geurtheilt. Am Faſslichsten bestimmen wir die Differenz beider Worte (welche hier verbunden sind, um anzudeuten, daſs gar keine — weder unbestimmte noch bestimmte — Zeit bis zur Parusie Christi angegeben werden könne) dahin, daſs χρόνος recht eigentlich die Zeit in ihrer rein abstracten Natur als bloſse Ex-

tension und Progreſsion bezeichnet, καιρὸς dagegen ursprünglich die Zeit in qualitativer und physischer Beziehung, also nicht als den abstrakten Begriff der Dauer, oder als einen Zeitabschnitt oder Augenblick, sondern als die gute Zeit *) und „den rechten Augenblick." χρόνος kann also die καιροὶ recht gut zum Inhalte haben. Vergl. Hippocrat. Praecept. (nach der Citation von Wolf): χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρὸς, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολύς. Ammonius p. 80: ὁ μὲν καιρὸς δηλοῖ ποιότητα... χρόνος δὲ ποσότητα. Siehe noch Thomas Mag. ed. Ritschel p. 206, und Tittmann Synonym. N. T. p. 41. Wie an unserer Stelle finden wir schon bei den Classikern beide Worte verbunden. Vgl. Demosth. adv. Philipp. 1. 37: τὸν γὰρ τοῦ πράττειν χρόνον εἰς τὸ παρασκευάζεσθαι ἀναλίσκομεν, οἱ δὲ τῶν πραγμάτων καιροὶ οὐ μένουσι τὴν ἡμετέραν βραδυτῆτα καὶ εἰρωνείαν. Demosth. Olynth. 3 § 35: τίνα γὰρ χρόνον ἢ τίνα καιρὸν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῦ παρόντος βελτίω ζητεῖτε; Demosthen. Timoth. p. 704, 21: ἀναμνῆσαι τοὺς χρόνους ὑμᾶς καὶ τὸν καιρόν. Demosthen. de fals. leg. p. 343, 1: πολλάκις συμβαίνει πολλῶν πραγμάτων καὶ μεγάλων καιρὸν ἐν βραχεῖ χρόνῳ γίγνεσθαι. Soph. Electr. 1272: χρόνου γὰρ ἄν σοι καιρὸν ἐξείργοι λόγος, und dazu Wunder's Bemerkung. Aus dem A. T. nach LXX vergl. Kohel. 3, 1: τοῖς πᾶσιν ὁ χρόνος καὶ καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι ὑπὸ τὸν οὐρανὸν. Daniel 2, 21: καὶ αὐτὸς ἀλλοιοῖ καιροὺς καὶ χρόνους κ. τ. λ.; Sapient. 8, 8: εἰ δὲ καὶ πολυπειρίαν ποθεῖ τις, οἶδε τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζειν, ἐπίσταται στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων, σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων, mit der Anmerkung von Grimm p. 216. Auch im N. T. kommt die Verbindung noch einmal vor, nämlich Apg. 1, 7: οἱ μὲν οὖν

*) Aehnlich unterscheiden die Lateiner bekanntlich dies und tempus. So verbindet beides Livius 2, 45: Diem tempusque forsan ipsum leniturum iras. 22, 39: Constantiores nos tempus diesque facit. 42, 50: Multa diem tempusque afferre posse, quibus non amissa modo recuperare posset. Das bekannte dies docebit weist auf einen langen Zeitraum hin, nach dessen Verlauf die Belehrung kommen werde, dagegen tempus docebit auf den rechten Zeitpunkt, der die Belehrung bringen werde. Vgl. Fabri zu Liv. cp. 22, 39 p. 300, und Doederlein Latein. Synonym. 2 B. p. 207 f.. —

συνελθόντες ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ· εἶπε δὲ πρὸς αὐτούς· οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. Jene bis zur Parusie noch währenden οἱ χρόνοι καὶ οἱ καιροὶ sind aber, da die Wiederkunft Christi noch zu Lebzeiten der Leser eintretend gedacht wird, keinesfalls nothwendig in langer Dauer zu denken, was Dorner, de oratione Christi eschatologica. Stuttg. 1844 p. 73, nicht aus dem Plural hätte schliefsen sollen, da es hinsichtlich der Dauer keinen Unterschied macht, ob eine Zeit als Einheit oder als Pluralität ihrer Theile gedacht wird. Demnach übersetzen wir περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν: „über die Zeiten aber und zwar über die bestimmten Zeiten", oder noch befser: „über die Zeit aber und zwar über den rechten Augenblick." Tertullian: de temporibus autem et spatiis temporum. Das καὶ von τῶν καιρῶν kann am besten explicativ aufgefafst werden; es knüpft hier ein Glied an, welches eine nähere Bestimmung des Vorangehenden enthält, bedeutet also „und da zu, und zwar (et quidem)." Vergl. Hartung, Lehre von den Partikeln 1 B. p. 145; und Winer's Gr. p. 515. — Die folgenden Worte οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι stellt Pelt dem Gedanken nach richtig dahin fest: es ist nicht nöthig, dafs über die Zeit und den rechten Augenblick der Zukunft Christi euch geschrieben werde, nämlich weil sich die Zeit der Rückkehr Christi nicht bestimmen läfst. „Diem adventus sui nobis esse absconditam voluit Christus, ut suspensi quasi in excubiis stemus." Calvin. —

Vs. 2. Αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε κ. τ. λ.. Mit Nachdruck ist αὐτοὶ vorangesetzt, vergl. cp. 4, 9. Das Adverbium ἀκριβῶς, d. i. genau (in allen möglichen Beziehungen) wird bei unserm Apostel noch einmal gelesen Ephes. 5, 5: ἀκριβῶς περιπατεῖτε, vergl. Apg. 26, 5; Matth. 2, 8; Luc. 1, 3; Apg. 18, 35. Paulus beruft sich also auf ein Dictum, wovon er sagt ἀκριβῶς οἴδατε, und welches er seiner Lehre als einen Beleg höherer Auctorität zu Grunde legen will. Woher hatten die Thessalonicher die genaue Kenntnifs dieses Dictums? Pelt bemerkt: haec Thessalonicenses aut ab ipso didicerant Paulo aut per traditionem sermonum Christi in quibus haec etiamnum legi — vidimus. Allein hier wäre kein solches Dilemma (aut — aut) zu stellen gewesen; die Thes-

salonicher hatten eben von Paulus die sermones Christi hierüber vernommen. Richtig bemerkt Turretin: ex his obiter licet colligere, Christi sermones in Evangeliis relatos ipsis (Thessaloni censibus) admodum cognitos fuisse, nur fügt er unrichtig noch hinzu: ac proinde probabile est, eos scripto jam (ex parte saltem) mandatos fuisse. Nicht durch Schrift, sondern durch mündliche παράδοσις hatten sie diese Reden überkommen. Vergl. Heinrich Thiersch, Kritik der Neutestamentlichen Schriften p. 114 f.. — In den folgenden Worten ist der Inhalt zu suchen von dem, was die Leser genau wifsen; sie lauten: ὅτι ἡ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. Einige Handschriften lesee ὅτι ἡμέρα κυρίου, allein der Artikel ist nach Codd. B. D. EF. G. 17. 67** vor ἡμέρα beizubehalten. Der Ausdruck ἡ ἡμέρα κυρίου ist entlehnt aus dem Alten Testamente, wo namentlich die Propheten sehr häufig von einem יוֹם יְהוָה reden, vergl. Joel 1, 15; 3, 4; 4, 14; Jes. 13, 6, 9; Zephanj. 1, 7, 14. Dieser Tag Jahve's galt als der Gerichtstag. *) Der Begriff des Gerichtstags

*) Der Tag Jahve's über alle Völker erscheint nach dem Propheten Joel als der Schlachttag Jahve's mit allen Völkern, d. h. als der Tag, an welchem Jahve mit den Völkern eine grofse Schlacht schlagen und sie in ihr besiegen und vernichten wird (Joel 4, 9; Jes. 34, 2—7; Zeph. 1, 7, 3; Ezech. 13, 5; Jes, 30, 25, 32). Nach Abzug des Bildes ist יוֹם יְהוָה dann der Straftag Jahve's über alle Völker, d. h. der Tag, an dem, oder die Zeit, in der Jahve die Völker für das seinem Volke zugefügte Unrecht strafen wird. Weil aber Jahve die Völker richtet, indem er sie straft, so wurde endlich יוֹם יְהוָה auch als „der Gerichtstag Jahve's" aufgefafst, als welcher er in Joel 4, 2, 12 und Jes. 2, 12 ff. dargestellt wird. Anstatt יוֹם יְהוָה finden wir noch ausführlicher יוֹם אַף־יְהוָה (Zeph. 2, 2, 3), und יוֹם זַעַם (Ezech. 22, 21); im N. T. ἡμέρα ὀργῆς, der göttliche Sichtungstag, an dem die ὀργὴ offenbar wird (Röm. 2, 5; Apoc. 6, 17). Im Koran heifst der letzte Tag der Auferstehung, d. i. der des Weltgerichts, vorzugsweise اَلْيَوْمُ „der Tag" (Koran Sur. 2, 45, 39, 71) auch يَوْمٌ عَظِيمٌ „der grofse Tag" (Kor. Sur. 83, 5), und noch emphatischer اَلسَّاعَةُ „die Stunde, resurrectionis hora." Vergl. Freitag, lexic. Arabic. tom. 2. p. 376. a. —

selbst geht aber wieder auf den des Tages, an dem Jahve auf aufserordentliche Weise sich, sein Wesen, seine Macht und Gerechtigkeit offenbart, zurück. An unserer Stelle erscheint ἡ ἡμέρα κυρίου nur als ein anderer Ausdruck für ἡ παρουσία (cp. 4, 15); es tritt aber in dem ἡμέρα, dem vorhin Bemerkten zufolge, die Idee des Gerichts, der ἡμέρα τῆς κρίσεως (Matth. 10, 15; 11, 22; 12, 36; 1 Joh. 4, 18; 2 Petr. 2, 9; 3, 7) stärker hervor. Unter κυρίου haben wir aber Christum und nicht Gott zu verstehen. Dies erhellt deutlich aus dem Umstande, dafs von den Aposteln, besonders auch von Paulus, anstatt ἡ ἡμέρα κυρίου gesagt wird ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Cor. 1, 8), ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (1 Cor. 4, 5; 2 Cor. 1, 14), ἡ ἡμέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ (Philipp. 1, 6), ἡμέρα Χριστοῦ (Philipp. 1, 10; 2, 16), ἡ ἡμέρα τοῦ Χριστοῦ (2 Thess. 2, 2), ἡμέρα κυρίου (2 Petr. 3, 10), ἡμέρα ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται (Luc. 17, 30). Demnach denkt Paulus unter ἡ ἡμέρα κυρίου nach apostolischer Vorstellung an jenen unbestimmt fernen Zeitmoment, da Christus, der verklärte Sohn Gottes, umstrahlt von lauter göttlicher Herrlichkeit und Majestät, wiederkömmt als bevollmächtigter Repräsentant des Vaters und hiermit als absoluter Vollstrecker des weltrichterlichen Urtheils, in Folge defsen er die Menschheit nach ihren Verdiensten richten und sein auf Erden gestiftetes Reich unter Erfüllung der gegebenen Verheifsungen und gehegten Erwartungen zu dem geistigen Ziele der Vollkommenheit erheben wird. Vgl. za cp. 2, 19 p. 223. Hammond und Schöttgen meinen, dafs an u. Stelle „der Tag des Herrn" sich nicht auf die cp. 4, 15 ff. angedeutete Begebenheit beziehe, sondern auf eine ganz andere, nämlich auf die Zeit des Untergangs des jüdischen Staats und der Zerstörung der Stadt Jerusalem. Allein der Zusammenhang, in welchem unsere Verse mit den vorhergehenden stehen, erfordert durchaus, dafs der Ausdruck ἡ ἡμέρα κυρίου eben die Zeit bezeichnet, von welcher cp. 4, 15—18 die Rede war. Wenn andere ältere und neuere Ausleger in die Worte den verstandesmäfsigen Sinn von dem Todestage, nach welchem nämlich Christus uns in das ewige Leben hinüberführen werde, hineinlegen wollen, so ist dies insofern unrichtig, als dabei von grammatischer Genauigkeit vorerst gänzlich abstrahirt werden müfste, und man alsdann nichtdestoweniger hinsichtlich des Sinnes noch bei vielen Stellen in

grofse Verlegenheit gerathen würde (vgl. Vs. 4; 2 Thess. 1, 10; 2, 2; 2 Timoth. 1, 12, 18; 2 Cor. 1, 14 u. a. m.). — Dieser Tag des Herrn kommt so, fährt der Apostel fort, ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ sc. ἔρχεται. Vergl. Winer's Gr. p. 159; und zum Gedanken 2 Petr. 3, 10: ἥξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτί. ἐν νυκτὶ gehört zu κλέπτης, nicht zu ἔρχεται, wie ältere Ausleger irrig gemeint haben „unde nata illa superstitiosa et nulla ratione nitens opinio, Christum nocte venturum." Beza. Ueber ἔρχεται, das nicht für ἐλεύσεται gesetzt ist (Pelt). sagt trefflich Bengel: praesens subitum eventum magna emphasi exprimit." Wie der Prophet Jesaia cp. 9, 1, wo er verkündet:

„Das Volk, so wandelt in der Finsternifs, siehet ein grofses Licht,
Die wohnen im Land der Todesnacht, ein Licht erglänzet über ihnen,"

Perfecte gebraucht, um die plötzliche Ueberraschung des Volkes uns zu vergegenwärtigen, wenn es in der Finsternifs der Todesnacht sitzend mit einem Male von dem grofsen, hellen Lichte aus der Höhe, wie die dunkle Nacht von einem Blitzstrahle, durchleuchtet wird, so bedient sich der grofse Apostel an u. Stelle des Präsens ἔρχεται fast in derselben Weise, um die Ankunft des Tages anschaulicher und lebhafter zu markiren. Uebrigens bezeichnet Paulus den Tag des Herrn als κλέπτης ἐν νυκτὶ, um das αἰφνίδιον darin auszudrücken, ohne Zweifel mit Beziehung auf Matth. 24, 43 und Luc. 12, 39, wo Christus die Gläubigen ermahnt, stets wach und gerüstet zu sein für jenen Zeitpunkt, wann er aus der himmlischen Herrlichkeit wieder zu seiner Gemeinde auf Erden zurückkehren werde und sie von der Verwaltung der ihnen in seinem Dienste anvertrauten Geschäfte ihm Rechenschaft abzulegen haben würden. Es erhellt, wie sehr Christus selbst davor warnt, über jenen Zeitpunkt etwas bestimmen zu wollen, wie ungewifs er denselben ihnen bleiben läfst, wenn er sagt, dafs dies sich ebensowenig berechnen lasse, als die Zeit, wann in der Nacht der Dieb einbrechen werde, dafs es sich hinziehen könnte, bis schon der gröfste Theil der Nacht verstrichen sei, bis in die dritte Nachtwache hinein. Das sprichwörtliche Bild „kommen wie ein Dieb" wiederholt sich auch Apoc. 3, 3: μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον ἐὰν

οὖν μὴ γρηγορήσῃς ἥξω ἐπὶ σε ὡς κλέπτης καὶ οὐ μὴ γνῷς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σε. Die Grundstelle zn dieser bildlichen Vorstellung und Redensart glauben wir bei dem Propheten Joel gefunden zu haben, wo es cp. 2, 9 von den Heuschrecken heiſst:

„In die Stadt rennen sie,
Auf die Mauer laufen sie,
In die Häuser steigen sie,
Durch die Fenster kommen sie wie der Dieb."

Hier erscheint der Dieb an ungewohntem Orte wie an u. Stelle der Tag des Herrn zu unvermutheter Zeit. Die Stelle im Joel hatte ohne Zweifel auch Jeremia im Auge in einer Drohung über Edom cp. 49, 9, wo er sagt:

„Wenn Winzer über dich kommen, laſsen sie nicht Nachlese zurück?
Wenn Diebe in der Nacht, verderben sie was ihnen genügt,"

und ebenso der noch ältere Prophet Obadja ebenfalls in einer Drohung über Edom Vs. 5, wo er spricht:

„Wenn Diebe dir kommen,
Wenn Räuber der Nacht
Ach! wie bist du vernichtet!
Werden sie nicht stehlen was ihnen genügt?
Wenn dir Winzer kommen,
Werden sie nicht übrig laſsen eine Nachlese?"

Olshausen findet an unserer Stelle in der Vergleichung Auffallendes und Schott sogar Anstöſsiges, äuſsert aber, um das Anstöſsige wegzuschaffen, nicht Christus selbst werde mit einem κλέπτης ἐν νυκτὶ verglichen, sondern nur sein Kommen mit dem Kommen eines Diebes. Allein wir müſsen gestehen, weder Auffallendes noch Anstöſsiges in dem Bilde finden zu können. Denn wenn auch nicht geleugnet werden darf, daſs sich viele andere und edlere Bilder darboten, um die überraschende Erscheinung des von seinen Gerichten begleiteten Messias auszudrücken, so kann doch auch wiederum nicht verkannt werden, daſs unser Bild, so recht eigentlich aus dem Leben aufgegriffen, ganz vortrefflich erscheint, indem die Worte ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ gerade das Plötzliche, Leichte und Unvermerkte sehr anschaulich darstellen, weſshalb es an der orientalischen Plastik der Vor-

stellung durchaus nichts Befremdendes hat. Vgl. Theodoret.: τὸ αἰφνίδιον τῆς δεσποτικῆς παρουσίας ἀπείκασε κλέπτῃ· καὶ γὰρ οὗτος πειρᾶται λαθεῖν, ἀλλ' ὁ φυλάττων τὴν οἰκίαν τῆς τοῦ κλέπτου παρουσίας αἰσθάνεται· ὁ δὲ ὀλιγωρῶν καὶ καθεύδων ἀποσυλᾶται. Ambrosius umschreibt das Bild noch weiter so: „Subito et ex insperato apparebit sicut corruscatio apparet ab oriente in occidentem, habens secum militiam exercitus Dei patris ad perditionem Antichristi et satellitum ejus." —

Vs. 3. Ὅταν γὰρ λέγωσιν κ. τ. λ. Die Partikel γὰρ fehlt in in den Codd. A.G, 17. 44, 47, kann auch gut entbehrt werden und ist sehr wahrscheinlich vom Apostel nicht geschrieben, weſshalb Griesbach, Lachmann und Tischendorf sie mit Recht gestrichen haben. Dagegen findet sich in den Codd. D.E.F., in der Coptischen und Syrischen Uebersetzung, bei Chrysostomus und Theodoret δὲ, welches Lachmann in Klammern in den Text gesetzt und Schott vertheidigt hat. Und allerdings ist nicht zu verkennen, daſs δὲ einen passenden Gegensatz macht zwischen den Christen, welche wuſsten, daſs der Tag des Herrn sicher aber höchst unerwartet kommen werde, und den Nichtchristen, welche auf dieses gar nicht zu denken schienen. Dazu kömmt in kritischer Hinsicht, daſs durch Nachläſsigkeit und Willkühr die beiden Partikeln in den Handschriften des N. T. überhaupt öfters mit einander verwechselt sind, vergl. Röm. 4, 15; 11, 13; 15, 8; 1 Cor. 9, 16; Gal. 1, 11; 4, 25; 5, 17; Hebr. 13, 4 u. a. m.. Wir behalten daher δέ bei. — ὅταν λέγωσιν, d. h. wann, im Falle daſs sie sagen, nämlich solche, die in Unwissenheit in Absicht auf Religion, in Unglauben und Lasterhaftigkeit versunken sind, die dem Evangelium nicht glauben, keine Wiederkunft des Herrn erwarten, und in moralischer Sorglosigkeit leben, also als Leute dieser Welt erscheinen, wie sie Matth. 24, 38 ff., Luc. 17, 26 ff. geschildert werden. — εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια. Ersteres Wort bezeichnet „die innere Ruhe und Sicherheit" (Apg. 9, 31; Joh, 16, 33), letzteres, welches nur hier bei Paulus gelesen wird, „das Feststehen, die Sicherheit, besonders Gefahrlosigkeit." Der Sinn ist also: Wann sie sagen, Alles ist sicher und gefahrlos, wir haben nichts zu fürchten, dann u. s. w.. Rücksichtlich des Gedankens kann verglichen werden Ezechiel 13, 9, wo Jahve spricht:

„Und es ist meine Hand wider die Propheten, die Trug
schauen und Lüge wahrsagen;
In der Gemeinschaft meines Volkes sollen sie nicht sein,
Und ins Buch des Hauses Israel nicht eingeschrieben
werden,
Und in das Land Israels sollen sie nicht kommen,
Damit ihr erkennet, daſs ich bin Jahve, der Herr.
Weil und dieweil sie mein Volk irreführen, sagend:
Friede und es ist kein Friede!"

Wenn also von denen, in welchen die Sünde herrscht und ein lebendiger Glaube an Christum fehlt, gesagt wird „Sicherheit und Gefahrlosigkeit," τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος, ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ. Das Adjectivum αἰφνίδιος (ein ächt griechisches Wort, öfter neben ἀπροσδόκητον Thuc. 2, 61) findet sich im N. T. noch einmal und zwar von derselben Sache Luc. 21, 34: προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς, μήποτε βαρυνθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς καὶ αἰφνίδιος ἐφ' ὑμᾶς ἐπιστῇ ἡ ἡμέρα ἐκείνη. Im Irrthume ist Pelt, wenn er behauptet, αἰφνίδιος stehe adverbialisch für ἔξαιφνα. Denn abgesehen davon, daſs letzteres gar kein griechisches Wort ist (das Adverbium heiſst ἐξαίφνης), erfordert der Zusammenhang, daſs, αἰφνίδιος nicht adverbialisch, sondern adjectivisch aufgefaſst und übersetzt werde „als ein unerwartetes." Vergl. über diesen Gebrauch des Adjectivs, der Griechen und Lateinern gleich geläufig ist, Ellendt ad Arrian. anab. Alex. tom. 1. p. 156; Winer's Gr. p. 546, und Bach ad Tacit. histor. p. 62, der eine Reihe von Beispielen aus Tacitus beibringt, unter denen auch gelesen wird „subitus inrupit" Tac. hist. 3, 47. — ἐφίσταται ὄλεθρος· ἐφεστάναι, ἐπιστῆναι und ἐφίστασθαι wird öfter wie bei den Classikern, so auch in den Apocryphen des A. T. nnd im N. T. gebraucht von plötzlichen, besonders schreckbaren Erscheinungen. Vergl. Isocrates 8, 41: ἐξαίφνης ἐπιστὰς τοῖς γιγνομένοις. Soph. Oed. Tyr. 777: πρίν μοι τύχη τοιάδ' ἐπέστη. Sapient. Salom. 6, 6, 9: τοῖς δὲ κραταιοῖς ἰσχυρὰ ἐφίσταται ἔρευνα, daselbst 19 1. — Der sehr starke Ausdruck ὄλεθρος (von ὄλλυμι), welches im N. T. nur in den Paulinischen Briefen gelesen wird (2 Thess. 1, 9: ὄλεθρος αἰώνιος; 1 Cor. 5, 3; 1 Timoth. 6, 9, wo der Begriff des unheilvollen Unterganges der Gottlosen verstärkt ist in ὄλεθρος καὶ ἀπώλεια), be-

trifft das Geschick der Unfrommen. Diese Seite des Gerichts, das Geschick der Unfrommen, erscheint sonst in den apostolischen Schriften weniger ausgebildet, und es wird, obwohl des Gerichts oft genug Erwähnung geschieht, doch nur ziemlich selten länger bei demselben verweilt, was wohl in den Zeitverhältnissen und dem Zwecke dieser Briefe seinen Grund hat. Doch finden sich Stellen, welche jenes Gericht als besonders schrecklich verkündigen, vergl. Hebr. 10, 27, 31: φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος· φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους. Röm. 2, 9: θυμὸς καὶ ὀργὴ, θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακὸν κ. τ. λ.. Der Gerichtstag selbst heiſst 2 Petr. 3, 7: ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων, wozu 1 Petr. 1, 9 den Gegensatz der σωτηρία ψυχῶν, die den Bösen nicht zu Theil wird, und Hebr. 10, 27 das Bild des Feuers giebt. — Die folgenden Worte lauten: ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ sc. ἐφίσταται, d. h. gerade wie die Wehen die Schwangere überfallen. Es fragt sich zunächst. worin das tertium comparationis zu suchen sei Dieses kann offenbar entweder in dem unerwarteten Einbrechen der Geburtswehen, oder in der Unvermeidlichkeit derselben bei den Schwangeren gefunden werden. Für die erstere Auffassung entscheidet evident der Zusammenhang, da ja Vs. 3 die Behauptung bewiesen werden soll, die Wiederkunft Christi werde so unerwartet kommen wie der Dieb in der Nacht. Pelt behauptet zwar, Paulus habe das Unerwartete und Unvermeidliche der Geburtswehen zugleich durch das Bild ausdrücken wollen, allein mit Unrecht, denn dadurch würde offenbar die logische Einheit des Gedankens aufgehoben. Gut bemerkt de Wette, die Vergleichung mit den Wehen einer Schwangeren setze voraus, daſs der Tag nahe bevorstehe; denn eine Solche wiſse zwar nicht Tag und Stunde, aber doch ungefähr den Zeitraum. Vergl. auch Calvin: „Aptissima similitudo, quia nullum malum est, quod magis repente corripiat et quod acrius et infestius primo statim impetu urgeat. Adde quod mulier praegnans doloris materiam intus in utero gestat absque sensu, donec inter epulas et risus vel in medio somno corripitur." Wie also ein schwangeres Weib ganz unerwartet von den Wehen der Geburtsstunde erfaſst wird, so ergreift der Tag Christi plötzlich die Menschheit, und bringt,

falls sie nicht darauf vorbereitet ist, unvermerkt und urplötzlich Verderben über sie. Diese drohende Seite der Erscheinung Christi war trefflich geeignet, die Thessalonicher zu ernster Wachsamkeit zu ermuntern, um nicht den Gott entfremdeten Weltmenschen gleich zu werden. Ueber das Bild von den Geburtswehen in den prophetischen Schriften des alten Bundes, vergl. Knobel, d. Prophetismus der Hebräer. 1 B. Bresl. 1837. p. 369. Lucas 22, 35 wird von der Parusie Christi gesagt, daſs sie ὡς παγὶς — wie eine Schlinge, welche über ein Thier geworfen wird — so plötzlich Verderben bringend über alle kommen werde. In sprachlicher Hinsicht ist die Form ὠδὶν (anstatt ὠδίς) zu merken, welche bei den Griechen nirgends vorkömmt, ungeachtet sie häufig in den Wörterbüchern aufgeführt wird. Analog sind die erst bei Spätern sich findenden ἀκτὶν, δελφὶν. vergl. Mehlhorn, Griech. Gramm. Erste Lieferung. 1845. p. 155; und Krüger's Gr. Sprachl. § 17, 4. p. 46; Winer's Gr. p. 76. — Anstatt ἐν γαστρὶ ἔχειν, welches im N. T. stehende Formel (vergl. Matth. 1, 18, 23; 24, 19; Marc. 13, 17; Luc. 21, 23; Apoc. 12, 3) sagen die Griechen γαστέρι φέρειν (Hom. Il. 6, 58) ἐν γαστρὶ φέρειν (Plato de legg. 7, 792. E), auch κατὰ γαστρὸς ἔχειν, am gewöhnlichsten aber ἔγκυον und ἐγκύμονα εἶναι. — Zu dem Gesagten fügt der Apostel noch nachdrücklich hinzu: καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν, d. h. und sie, deren Seelenstellung durch den Ausruf εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια bezeichnet wird, entrinnen ganz gewiſs nicht. Unrichtig und matt übersetzt de Wette: und sie werden nicht entrinnen. Ueber οὐ μὴ mit dem Conjunctiv des Aorists vergl. zu cp. 4, 15. — Zu ἐκφύγωσιν könnte man, wie de Wette gethan, aus dem Vorhergehenden als Object suppliren τὸν αἰφνίδιον ὄλεθρον. Aber diese Ergänzung erscheint doch unnöthig, da sich, wie das Verbum gemeint sei, aus dem Zusammenhange von selbst ergiebt. Auch ist an sich wahrscheinlicher, daſs Paulus, da er kein Object hinzufügte, das bezeichnende Compositum gesetzt hat, wie ebenso an manchen andern Stellen, wo ἐκφεύγειν ohne ausdrückliche Hinzufügung eines Objects gesetzt ist für „der verdienten Strafe entgehen." Vergl. Sirach 16, 15 (13): οὐκ ἐκφεύξεται ἐν ἁρπάγμασιν ἁμάρτωλος, d. h. nicht wird entgehen mit seinem Raube der Sünden, nämlich der gerechten Strafe Gottes. Hebr. 2, 3: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, wo einige

Ausleger aus dem Vordersatze haben ergänzen wollen τὴν ἔνδικον μισθαποδοσίαν (vergl. Röm. 2, 3: ἐκφεύξῃ τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ; 2 Macc. 7, 35: οὔπω γὰρ τὴν τοῦ — θεοῦ κρίσιν ἐκπέφευγας; 6, 26; τὰς τοῦ παντοκράτορος χεῖρας οὔτε ζῶν οὔτε ἀποθανὼν ἐκφεύξομαι), allein wir übersetzen einfacher: wie werden wir denn wohl entkommen (der Strafe Gottes), wenn wir ein so grofses Heil vernachläfsigen. Ebenso Hebr. 12, 25: βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα· εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι, d. h. sehet zu, dafs ihr nicht den verweigert, der redet; denn wenn jene nicht entgingen (der verdienten Strafe), die den, der auf Erden sich vernehmen liefs (eigentlich ein Orakelspruch), verweigerten, so noch viel weniger wir (werden der Strafe entrinnen), wenn wir von dem, der vom Himmel, uns wegwenden. Siehe Bleek zu der Stelle, 2 B. 2 Abth. p. 954. —

Vs. 4. Paulus spricht das gute Zutrauen aus, es seien die Thessalonicher nicht wie jene, die da meinen, es habe immer noch Zeit mit der Ankunft, man könne noch sicher sein, in geistiger Finsternifs, so dafs sie der Tag unbereitet überfiele und ins Verderben stürzte. Die Worte heifsen: ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοὶ, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει κ. τ. λ.. Nach der Ansicht Flatt's könnten möglicher Weise diese Worte übersetzt werden: ihr aber, Brüder, sollt nicht in der Finsternifs sein. Allein dagegen spricht, dafs der Imperativ nicht ἐστὲ sondern ἔστε lautet, sodann, dafs anstatt οὐκ vor dem Imperativ nothwendig würde stehen müfsen μὴ, vergl. Winer's Gr. p. 560 f., endlich dafs ἐστὲ in den Schriften des N. T. nirgends imperativisch gebraucht wird, vielmehr wir dann immer γίνεσθε gesetzt finden (1 Cor. 10, 32, 11, 1; 15, 58; Ephes. 4, 32; 5, 1, 7, 17). Namentlich Röm. 6, 14 und 1 Cor. 3, 9 zeigen deutlich, dafs ἐστὲ indicative genommen werden mufs. „Ihr aber, Brüder, seid, das setze ich voraus, nicht in der Finsternifs." — Ueber εἶναι ἐν vergl. zu cp. 1, 1 und cp. 2, 14. — Der Ausdruck σκότος schliefst sich an eine ganze Reihe von bildlichen Vorstellungen, welche sämmtlich der Form nach vom Alten Testamente in das Neue übergegangen sind, aber im N. T. eine bestimmtere und inhaltsschwerere Bedeutung erhalten haben. Vergl. Knobel der Prophetismus der Hebräer. 1 B. p. 366. Wie Jahve Licht Israels genannt ward (Jes. 10, 17), so heifst

Gott Licht (1 Joh. 1, 5), Christus Licht (Joh. 1, 9; 8, 12), der Geist Gottes und Christi erleuchtet und das Wort seines Evangeliums ist Erleuchtung (2 Cor. 4, 4). Der Gegensatz zu diesem Lichte ist das Dunkel des geistigen Todes, das σκότος. Wie der Begriff der Erleuchtung den der Mittheilung eines geistigen Lebens, einer Erkenntnifs wie einer Willenskraft in sich tragen mufs (Ephes. 5, 8; Coloss. 1, 12; Hebr. 6, 4; Joh. 8, 12), so mufs auch τὸ σκότος nothwendig Beides, Stumpfheit der Erkenntnifs, wie Entsittlichung des Willens in sich vereinen. Demnach bezeichnet τὸ σκότος nicht blofs Unwissenheit und Irrthum in Absicht auf Religion und Sittlichkeit, sondern zugleich auch den Zustand eines ungebefserten Menschen, herrschende Sündhaftigkeit, fleischliche irdische Gesinnung und Lasterhaftigkeit, welche durch Unwissenheit begünstigt wird. Gut daher Turretin: „per tenebras intelligit P. statum ignorantiae et vitii." Mehrere Ausleger haben bei σκότος blofs an Unwifsenheit und Verblendung denken wollen, allein dies reicht nicht aus wegen des Folgenden und der Parallele Röm. 13, 12—14, wo es namentlich Vs. 12 heifst: ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. Mit Chrysostomus, Oecumenius und Theophylact (οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, τουτέστιν, οὐ σκοτεινὸν καὶ ἀκάθαρτον ἔχετε βίον) dagegen allein unter σκότος Lasterhaftigkeit zu verstehen, genügt, wie de Wette richtig bemerkt, eben so wenig wegen des Vorhergehenden. Beide Begriffe müfsen daher mit einander verbunden werden (Ephes. 4, 18; 5, 8). — Die folgenden Worte lauten in der Recepta: ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ. Flatt, Schott und Olshausen übersetzen ἵνα durch „sodafs." Aber bereits zu cp. 2, 16 p. 196 wurde bemerkt, dafs ἵνα niemals ἐκβατικῶς, sondern immerdar τελικῶς stehe, „damit, eo consilio ut." Die consecutive Bedeutung der Partikel ἵνα kann überhaupt im N. T. nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden, vielmehr reicht man überall mit der finalen Fafsung aus. Allerdings aber hängt es oft nur von einer verschiedenen Anschauungsweise ab, ob ein und dieselbe Sache als Absicht oder als Erfolg dargestellt wird. Defshalb läfst sich an mehreren Stellen ἵνα mit ὥστε vertauschen, ohne an sich gleichbedeutend zu sein. Vergl. Winer's Gr. p. 537—542. Ganz besonders macht man die ekbatische Bedeutung von ἵνα geltend

Apoc. 13, 13: καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὴν γὴν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, und Gal. 5, 17: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκὸς· ταῦτα δὲ ἀντικεῖται ἀλλήλοις, ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε. Allein an der erstern Stelle springt die feinste Bezeichnung von ἵνα sofort in die Augen, und an der zweiten bezeichnet die Partikel nach der so gangbaren Anschauung des religiösen Pragmatismus die Absicht Gottes, wefshalb er jenen Widerstreit geordnet hat, damit ihr nicht eurem Willen folget in eurem Thun. Vergl. Meyer zu Gal. p. 191. — Anstatt der Stellung ἡ ἡμέρα ὑμῶν ziehen wir nach den Codd. ADEFG, der Vulgata, Itala und Chrysostomus mit Lachmann, Schott, Tischendorf vor ὑμᾶς ἡ ἡμέρα, lafsen aber ἐκείνη weg, welches die Handschriften FG, Vulgata, Itala, Ambrosiaster und Pelagius bieten und allerdings einige Male im N. T. bei ἡμέρα gefunden wird (2 Thess. 1, 10, 2 Timoth. 1, 12, 18; 4, 8 vergl. mit Matth. 24, 36; 26, 29; Luc. 21, 34), da der Begriff des Tages Christi, welcher nicht nur Rettung, sondern auch den Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit bringt und der Finsternifs ein Ende macht, an unserer Stelle ganz ins Allgemeine angewendet wird. — ὡς κλέπτης καταλάβῃ. In ὡς κλέπτης liegt hier wohl, wie Flatt treffend bemerkt, etwas anderes als Vs. 2, da auch den gebesserten Menschen, den rechtschaffenen Christen die Zeit der Zukunft Christi so wenig bekannt war, als den andern. Das Bild kann also hier nicht den Sinn haben: der Tag des Herrn wird kommen zu einer Zeit, die ihr nicht bestimmt kennt, wird euch so überfallen, dafs ihr die Zeit nicht vorher wifset, sondern der Vergleichungspunct ist hier das Unglückbringen und Ueberfallen. Demnach bemerkt schon Chrysostomus richtig, dafs Paulus bei κλέπτης hier darauf Rücksicht nimmt, dafs das Einbrechen eines Diebes nachtheilig und schreckenvoll sei. Seine Erklärung ist folgende: „ἐνταῦθα οὐ πρὸς τὸ ἄδηλόν, φησιν, ἀλλὰ πρὸς τὴν συμφορὰν· τουτέστιν οὐκ ἐπὶ κακῷ τῷ αὐτῶν ἥξει· ἀδήλως μὲν γὰρ ἥξει καὶ αὐτοῖς, πλὴν ἀλλ' οὐδενὶ περιβαλεῖ λυπηρῷ.“ Interessant erscheint die Lesart κλέπτας, welche von Codd. AB und der Coptischen Uebersetzung vertreten wird, und von Lachmann und Tischendorf als die wahrscheinlichere und befsere in den Text gesetzt ist, wie ich dafür halte mit Recht, da aus

Vs. 2 sehr leicht κλέπτης geändert werden konnte, während die Correctur in κλέπτας im höchsten Grade unwahrscheinlich scheint. Die κλέπται sind alsdann als υἱοὶ σκότους dargestellt, welche ihr Wesen in der Finsternifs treiben. Vergl. zum Gedanken Hiob 24, 14. — καταλαμβάνειν ist ursprünglich und im Allgemeinen, etwas erfassen, ergreifen, in Besitz nehmen, so geistig wie leiblich. In der classischen wie biblischen Sprache wird das Verbum alsdann häufig gebraucht in der Bedeutung des feindlichen Ergreifens, des Befallens von Krankheiten und andern Uebeln, vergl. Herod. 3, 149: Ὀτάνης ἔκ τε ὄψιος ὀνείρου καὶ νούσου ἥμιν κατέλαβε νοσῆσαι τὰ αἰδοῖα. Plato Rep. 387. E: ἥκιστ᾽ ἄρα καὶ ὀδύρεσθαι, φέρειν δὲ ὡς πραότατα, ὅταν τις αὐτὸν τοιαύτη ξυμφορὰ καταλάβῃ; bei LXX. Gen. 19, 19: μὴ καταλάβῃ με τὰ κακά; 1 Königg. 18, 44; und mehr Beispiele bei Wetstein und Raphel ad Joh. 1, 5. Ebenso an unserer Stelle. Die Bedeutung des Feindlichen erhält das Wort nicht selten in der Composition durch die Präposition κατά. So gebraucht auch Johannes das Verbum von dem feindlichen Ergriffen- und Ereiltwerden derer, welche das Licht nicht benutzen wollen, von der Gewalt geistiger Finsternifs, vgl. Joh. 12, 35, wo er sagt: ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς μεθ᾽ ὑμῶν ἐστι· περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ. —

Vs. 5. Die Christen überrascht, fährt der Apostel fort, der Tag des Herrn nicht wie Diebe in der Nacht, denn sie sind Erleuchtete und wifsen, wie es sich mit dem Gerichte und der Sünde verhält. Die Worte heifsen in der Recepta: πάντες ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. Hinter πάντες haben Codd. A. B. D. F. G., 17, 23, 31, 37, 39, 47, 73, 80, die Armenische, Coptische und Aethiopische Uebersetzung, die Vulgata, Chrysostomus, Theodoret, Theophylact. u. A. die Partikel γάρ, welche, weil dieser Satz offenbar den vorhergehenden begründen soll, mit Recht von Griesbach und Tischendorf in dem Texte beibehalten ist. — Der Ausdruck υἱοὶ φωτὸς und υἱοὶ ἡμέρας ist hebraisirend (vergl. בְּנֵי אֶבְיוֹן, die Söhne des Dürftigen, d. h. die, welche ihm, dem personificirten Gattungsbegriffe angehören, also die Dürftigen selbst, wie Ps. 79, 11: בְּנֵי תְמוּתָה die Söhne des Sterbens, für die Sterbenden selbst) und bezeich-

net die in dem Verhältnifse des Betreffenden zu dem Genitiv-Nomen beruhende Abhängigkeit. Siehe über בֵּן Ewald, kritische Grammatik der hebr. Sprache p. 573; Gurlitt in den Stud. u. Krit. Jahrg. 1829 p. 729, und Steiger, der erste Brief Petri p. 153 ff.. Bei den Griechen finden sich solche Ausdrücke mit Abstractis nicht, wohl aber Ausdrücke wie υἷες Ἀχαιῶν, παῖδες σοφῶν, παῖδες ἱερέων, παῖδες ζωγράφων, vgl. C. J. Blomfield ad Aeschyli Persas. 1818. p. 145, und Göttling ad Hesiodi carmina. 1831. p. 26. Dafs Compositionen, wie υἱοὶ φωτὸς (Joh. 12, 36; Luc. 16, 8), υἱοὶ τῆς βασιλείας (Matth. 8, 12; 13, 38); υἱοὶ βροντῆς (Marc. 3, 17); υἱὸς παρακλήσεως (Apg. 4, 36); υἱὸς εἰρήνης (Luc. 20, 36); υἱοὶ τῆς ἀπειθείας (Ephes. 2, 2); ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (2 Thess. 2, 3); τέκνα φωτὸς (Ephes. 5, 8); τέκνα ὀργῆς (Ephes. 2, 3) nicht als blofse Umschreibungen gelten, sondern die Vorstellung anschaulicher und somit kräftiger ausdrücken, bemerkt sehr wahr Winer Gr. p. 270. Es geht diese Anschauungsweise auf die lebendigere Anschauung des Morgenländers zurück, der die innigste Zusammengehörigkeit (Herkunft und Abhängigkeit von) auch im geistigen Gebiet als Kinds- oder Sohnsverhältnifs betrachtet. Darnach sind „die Söhne des Lichts" die dem Lichte Angehörigen, davon Erfüllten, d. h. diejenigen, welche sich von dem zeitlichen Interesse abgezogen, ganz der durch Christum geoffenbarten ἀλήθεια zu eigen gegeben haben, von ihr erleuchtet und regiert. Wie nämlich das materielle Licht das Leben im Allgemeinen zu seiner Voraussetzung hat, und es die Blüthe, die Verklärung, gleichsam das geistige Princip des Lebens ist, indem es ohne Licht kein wahres Leben giebt, so bezeichnet auch das Licht auf dem geistigen Gebiete das Princip der Erkenntnifs, der Offenbarung, der Wahrheit und Weisheit. So denkt Johannes Gott selbst als reinstes heiliges Lichtwesen, das in seiner Gemeinschaft keine Finsternifs duldet (1 Joh. 1, 5); so ist auch Christus, sobald er als der allbelebende Logos in der Welt voller Gnade und Wahrheit erschienen, wesentlich Licht, das Licht der Menschen im eminenten Sinne (τὸ φῶς τοῦ κόσμου, Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 35), aus welchem sie alle Wahrheit und Weisheit, alle Klarheit und Reinheit des Geistes empfangen. Durch Christus werden die Seinigen υἱοὶ φωτός. Den verfinsterten Heiden und

verblendeten Juden gegenüber als den υἱοῖς τοῦ αἰῶνος τούτου (Luc. 16, 8), in solcher Gott entfremdeten Umgebung, leuchten sie ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ (Philipp. 2, 15) wie Licht Gebende, wie Sterne oder Himmelslichter in der Welt, weil sie durch das in ihnen entzündete Licht der wahren Gotteserkenntnifs die herrschende intellectuelle und moralische Finsternifs zu verscheuchen und, selbst erleuchtet, auch zur Erleuchtung und Heiligung Anderer beizutragen vermögen (Ephes. 5, 8). — Weiter sagt der Apostel von seinen Lesern aus, dafs sie seien υἱοὶ ἡμέρας. Weiset φῶς auf das geistige Licht hin, welches seit der Verkündigung des Evangeliums leuchtet und als göttliches Princip auf das Leben wirkt, so versteht man ἡμέρα wohl am besten von der geistigen Erleuchtung, welche mit dem Christenthume eingetreten und ein Leben nach der Erleuchtung, d. h. der offenbar gewordenen Wahrheit, fordert. Vergl. 2 Petr. 1, 19: καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες, ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; und Calvin: „Evangelii doctrinam, qua nobis sol justitiae Christus patefit, diem appellat." — In den folgenden Worten spricht Paulus sich mit einschliefsend denselben Gedanken, den er eben angegeben hat, noch einmal aus, aber negativ, indem er fortfährt: οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους. Diese Negation des zweiten Satzes, wie cp. 5, 7, hebt nur den Sinn des ersten nachdrücklicher hervor. Anstatt ἐσμὲν lesen Codd. D*FG, die Peschito und Ambrosiaster ἐστὲ, welche Lesart aber sicherlich durch das Streben, diesen Gedanken mit dem vorhergehenden conformer zu machen, herbeigeführt zu sein scheint. Ueber εἶναι mit dem Genitiv „von jemandem abhängig sein, jemandem angehören" vergl. Röm. 3, 29; Gal. 3, 20; 2 Timoth. 2, 19; 1 Cor. 6, 19; Kühner's Gr. Gr. 2 B. §. 517 p. 177, und Winer's Gr. p. 223. — νύξ bezeichnet den Zustand der religiös-sittlichen Unwissenheit, wie sie im Heidenthume vorhanden und mit praktischer Unsittlichkeit verbunden war (Apg. 17, 13; Coloss. 1, 13; Ephes. 5, 8). — Ueber σκότος vgl. zu cp. 5, 4 Uebrigens haben wir hier einen Chiasmus (Χιασμὸς von χιάζειν, kreuzweis stellen) zu statuiren. Wenn nämlich in Einem Satze oder in zwei beigeordneten Sätzen, wie an unserer Stelle der Fall ist, zwei mit einander verbundene Wörter einen

Gegensatz zu zwei andern mit einander verbundenen Wörtern bilden, so werden die einander entsprechenden Wörter sehr häufig in umgekehrter Ordnung zusammengestellt. Dies hat der Apostel hier gethan, denn νύξ entspricht dem unmittelbar vorangehenden ἡμέρα, und σκότος dem φῶς. Vergl. über diese besondere Eigenthümlichkeit der Wortstellung, welche sich bei Griechen und Lateinern findet, Kühner's Gr. Gr. 2 B. § 865. 3, der mehrere Beispiele beibringt, und Madwig, Latninische Sprachlehre p. 387. —

Vs. 6. Paulus ermahnt und ermuntert seine Leser, als erleuchtete Christen nicht zu schlafen, wie die Heiden, welche nicht daran dächten, sich auf den Gerichtstag vorzubereiten, sondern zu wachen und nüchtern zu sein, um jederzeit dem Richter vorbereitet entgegensehen zu können. Ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ κ. τ. λ.. Die conclusive Partikelverbindung ἄρα οὖν, welche sich bei Griechischen Schriftstellern nicht wohl vorfindet, ist unserm Apostel sehr geläufig, vergl. Röm. 5, 18; 7, 3, 25; 8, 12; 9, 16, 18; 14, 12, 19; Ephes. 2, 19 u. a. m. Paulus setzt die Partikel ἄρα constant an den Anfang des Satzes gegen den classischen Sprachgebrauch. Vgl. G. Hermann ad Viger. p. 821, und Winer's Gr. p. 523. Nach Hartung, Lehre von den Partikeln 1 B. p. 420 ff.. könnte diese Partikel keine andere Bedeutung haben, als die des Lateinischen commomodum, oder des deutschen „just," aber siehe dagegen Carl Otfried Müller, kleine deutsche Schriften. 1 B. Breslau. 1847. p. 335. Hier dient die Partikelverbindung wohl nicht dazu, wie Röm. 5, 18; 7, 25, um den zusammenfaſsenden Abschluſs des bisher Entwickelten einzuführen, sondern vielmehr, um das sich unmittelbar Anschlieſsende, wie Ephes. 2, 19, auszudrücken. „Demnach nun, weil wir nämlich Söhne des Lichts sind und nicht der Nacht angehören, laſst uns nicht schlafen." Der Ausdruck καθεύδειν „schlafen" bezeichnet bildlich den Mangel an sittlichem Bewusstsein, die Geistes-Trübheit, überhaupt den Zustand der Sündenherrschaft im Menschen, in welchem Zustande das wahre geistige Leben, die wahre ethische Lebensthätigkeit ebenso deprimirt und vergangen ist, wie beim Schlafenden das physische Leben. Vgl. Sohar Levit. fol. 33. c. 130: Quotiescunque lex occurrit, toties omnia hominum genera excitat; verum

omnes somno sepulti jacent in peccatis, nihil intelligunt neque attendunt. J. T. Beck, die christliche Lehrwissenschaft. 1 B. p. 299, wo es treffend heifst: „Wie die Seele mehr und mehr unter der tödtenden Wirkung der Sünde an geistiger Kraft und Thätigkeit verliert, so nimmt eben damit auch die Lebens-Leuchte ab, und die zunehmende Finsternifs, trübend und betrübend, wiegt die Seele in erschlaffenden Schlummer ein, bis ihre Leuchte völlig erlöscht im Sehen und Schmecken des Todes, in organischer Durchdrungenheit von ihm, und sie in ihrer finstern Verhüllung übergeht in die Central-Sphäre der äufsern, mehrfach abgestuften Finternifs (σκότος ἐξώτερον), dem Tod anheimfallend als dem König der Schrecken." Vergl. Ephes. 5, 14: ἔγειρε (gegen die Form der Recepta ἔγειραι siehe Fritzsche ad Marc. p. 55 f.) ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός, wo die Worte ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα κ. τ. λ. hinsichtlich ihres Sinnes ebenfalls hinweisen auf das Aufwachen aus dem Schlafe der geistigen Dumpfheit und auf das Auferstehen aus dem moralischen Tode der Sünde. Auf, will der Apostel sagen, saget euch von der Verfinsternifs und Verirrung los, tretet heraus aus der Nacht der Finsternifs, und Christus, das absolute Licht des wahren und seligen Lebens, wird dir leuchten, d. h. Christus wird die ethische Finsternifs bei dir zerstreuen und dir das ethische Lebenslicht der Wahrheit zuführen. Auch Röm. 13, 11 (καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι) kann die Formel ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι nicht anders als vom geistigen Erwachen aus dem Sündenschlafe verstanden werden; ὕπνος bezeichnet bildlich den Zustand, in welchem die wahre, sittliche Lebensthätigkeit von der Gewalt der Sünde gebunden und unterdrückt ist; nicht aber darf, wie Reiche erklärt, ὕπνος weil die Christen vom ethischen Schlafe bereits erwacht seien, als Bild des Zustandes des Christen auf Erden, insoweit er die Seligkeit nur erst ahne nnd hoffe, aufgefafst werden, was ganz wider die Analogie der Paulinischen Vorstellungsweise sein würde. Vgl. Meyer zu d. Stelle, p. 284. — ὡς καὶ οἱ λοιποὶ, weil diese nämlich, abgewandt dem wahren Gottesleben, einem lasterhaften Sinnenwesen fröhnen, somit der Pflicht und Bestimmung, ihrer wahren Lebensidee entfremdet und dem Verderben preisgegeben sind. καὶ hinter ὡς fehlt in den Codd. A, 17, 87

in der Syrischen, Aethiopischen und Lateinischen Uebersetzung, und ist mit Recht von Tischendorf gestrichen. Ueber οἱ λοιποὶ vergl. zu cp. 4, 13. — ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. Das Verbum γρηγορεῖν ist eine aus dem als Präsens gebrauchten Perfect ἐγρήγορα gebildete Präsens- und Verbalform, in der gemeinen Sprache der Griechen ἐγρηγορεῖν, im N. T. nur abgekürzte mit der Aphäresis des ἐ, vgl. Buttmann, Ausführl. Gr. Sprachl. 2 B. p. 158. Ueber den Conjunctiv in unabhängigen Sätzen, wo eine Ermuntrung oder ein Entschlufs ausgedrückt wird, belehrt uns Winer, Gr. p. 330. Paulus ermuntert durch γρηγορεῖν zur christlichen Vorsicht und Besonnenheit, zur Behutsamkeit und wachsamen Sorge in Beziehung auf die eigene Schwäche und die Neigungen des Fleisches zur Sünde (Coloss. 4, 2), mit dem Blick auf das Ende und die grofse Entscheidung, womit das Verbum Matth. 24, 42 ff.; 25, 13; Luc. 12, 37; 1 Petr. 5, 8; Apoc. 16, 15 im Zusammenhange erscheint. Vgl. Calvin: „vigilemus, hoc est intento animo respiciamus in Dominum"; und Ambrosius de fide 1, 8: „vigilare semper nos oportet, dum certa futuri judicii momenta nescimus, semper tanquam in excubiis constituti et in quadam virtutis specula collocati, peccati consuetudinem declinemus, ne nos inter vitia dies Domini deprehendat." — καὶ νήφωμεν. νήφειν, nüchtern sein oder leben, besonders keinen Wein trinken steht bei den Griechen im Gegensatze von μεθύειν, vergl. Theognis Eleg. 627 (nach Schneidewin):

Αἰσχρόν τοι μεθύοντα παρ᾽ ἀνδράσι νήφοσιν εἶναι,
αἰσχρὸν δ᾽ εἰ νήφων πὰρ μεθύουσι μένει.

Im N. T. wird νήφειν (1 Cor. 15, 34 das verstärkte ἐκνήφειν) immer, wie an unserer Stelle, metaphorisch gebraucht. Dann steht es bald der Wachsamkeit coordinirt, als Correlatbegriff, bald schliefst es sie mit ein, da auch der Schlaf eine Berauschung ist. Letzteres ist der Fall 2 Timoth. 4, 5; 1 Petr. 1, 13 und 4, 7; ersteres hier und 1 Petr. 5, 8: νήψατε, γρηγορήσατε· ὅτι ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος, ὡς λέων ὠρυόμενος, περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπίῃ. Wandelten also die Nichtchristen, vornämlich die Heiden, in der Finsternifs eines fleischlichen Sinnes, so ist der Wandel der Christen ein Wandel im Licht; sie sind aus der Finsternifs der Laster getreten und aus dem Schlafe der Sünde und des Todes

erwacht. Defshalb ermuntert Paulus zur Wachsamkeit und Nüchternheit, d. h. zu jener Geistesklarheit, welche die Wegweiserin des sittlichen Wandelns ist und worin sich die Selbstständigkeit des Geistes von Seiten der Erkenntnifs beweiset. Vgl. de Wette. Christliche Sittenlehre. 3 B. p. 18 ff.. —

Vs. 7. Οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσι κ. τ. λ.. Dieser ganze Vers bildet den Gegensatz von γρηγορεῖν und νήφειν, und ist im uneigentlichen Sinne aufzufassen, denn weder Nacht noch καθεύδειν haben die ursprüngliche sinnliche Bedeutung. Ebenso steht es mit den folgenden Worten καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν. μεθύσκειν bezeichnet „in Wein trunken machen" (Lucian de ver. histor. 2, 46; Plato legg. p. 649. D), μεθύσκεσθαι „sich betrinken, betrunken oder berauscht sein." Das Verbum μεθύειν (im Gegensatze von νήφειν) ist einfach „vom Wein trunken, berauscht sein." Ueber die Redeweise οἱ καθεύδοντες — καθεύδουσι vergl. zu cp. 4, 8. Paulus bezeichnet also die Nacht als diejenige Zeit, in der gewöhnlich Schlaf und Trunkenheit statthaben; für diejenigen daher, welche die Nacht im geistigen Sinne, d. h. den lichtlosen Zustand hinter sich haben, zieme sich nicht καθεύδειν (Mangel an geistigem Leben) und μεθύσκεσθαι (Unsittlichkeit). —

Vs. 8. Da für die Christen die Nacht vorübergegangen und helle Erkenntnifs gekommen sei, so sollen sie, fährt Paulus fort, fern von den heidnischen Gelagen wach, nüchtern und kampfgerüstet sein, um nicht von dem wie ein Dieb ankommenden Tage überrascht zu werden. Die Worte lauten: ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν. In ἡμεῖς umfafst der Apostel wieder sich mit seinen Lesern gemeinschaftlich. An νήφωμεν schliefst sich der Participialsatz: ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης κ. τ. λ. an: „Wir, die wir dem Tage angehören, wollten nüchtern sein, indem wir anziehen den Panzer des Glaubens und der Liebe u. s. w." Paulus kommt hier schnell von einem Bilde zum andern. Aehnlich schneller Wechsel der Bilder findet sich auch sonst bei unserm Apostel, vergl. Ephes. 2, 20; 4, 14; Coloss. 2, 6, 7, 12. Der Weg zum Bilde des Kampfes war gebahnt durch das νήφωμεν, indem zur Nüchternheit oder wahren sittlichen Gemüthsverfassung auch der Kampf mit dem Bösen gehört (vergl. 1 Petr. 1, 13). Das Participium ἐνδυσάμενοι läfst sich im Verhältnifs zu dem vor-

hergehenden Conjunctiv entweder so verstehen, dafs dadurch ein Früheres oder ein Fortdauerndes bezeichnet wird. Der erstern Meinung zufolge gebe das Particip alsdann den Grund an, der die Christen zur Nüchternheit verpflichtet: „nachdem ihr angezogen habt." Zur Begründung dieser Erklärung könnte man die Aoristform anführen; allein der Gebrauch jener Form beweist nichts, weil das Participium des Aorists recht wohl bei einer fortdauernden Handlung gesetzt werden kann; vergl. 1 Petr. 5, 6, 7, wo nach ταπεινώθητε ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ die Worte πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιῤῥίψαντας ἐπ᾽ αὐτὸν nothwendig zu übersetzen sind: „indem ihr alle eure Sorge auf ihn werfet." Da Paulus nun den Grund, warum die Thessalonicher zur Nüchternheit und Wachsamkeit verpflichtet seien, bereits in dem Vorhergehenden angegeben hat, und da er sich hier auf dem Gebiete der Ermahnung befindet, so ist richtiger der zweiten Auffassung folgend zu übersetzen: „indem wir anziehen den Panzer." Paulus fügt diese Worte zu νήφωμεν hinzu, „quo melius torporem nobis excuteret; nam veluti ad arma conclamat, ut ostendat non esse dormiendi tempus. Belli quidam nomen subticet; verum dum nos armat thorace et galea, praeliandum esse admonet. Quare quisquis opprimi ab hoste timet, expergefieri debet, ut sit assidue in excubiis." Calvin. Die bildliche Rede stellt also die Christen als Kämpfer dar; vergl. zu unserer Stelle neben 2 Cor. 10, 4 die Parallele Ephes. 6, 11 ff., in welcher das Bild etwas mehr modificirt ist, was nicht auffallen kann, da Paulus sich frei in solchen Bildern bewegt und sie daher nach dem jedesmaligen Bedürfnifs verschieden anwendet. Gut Luther in den Randbemerkungen, in Luther's Werken von Walch, 9 B. p. 2803: „Von diesen Waffen handelt er etwas anders Ephes. 6; aber er kehret sich darum nicht, dafs er allenthalben einerlei Worte braucht. Hier redet er anders, und dort wieder anders." Der Krieger, defsen Bild dem Apostel hier vorschwebt, hat als Zeichen seines Standes den Panzer an, und sein Haupt ist geschmückt mit dem Helme. Verfolgen wir nun die einzelnen Züge des Bildes. ἐνδύνειν s. v. a. ἐνδύειν wird wie bei den Griechen eben so auch im N. T. vom Anlegen der Waffen häufig gebraucht, vergl. Herod. 7, 218: ἐνδυόμενος τὰ ὅπλα; Xenoph. Cyrop. 6, 4, 2; LXX. Jes. 59, 17: καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς

θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ περιεβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως κ. τ. λ.; Sapient. 5, 17, welche jener nachgebildet scheint; Röm. 13, 12: ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν· ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. Ephes. 6, 11: ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ. Ephes. 6, 13 steht für ἐνδύεσθαι ἀναλαμβάνειν, der gewöhnliche Griechische Ausdruck für das Anlegen der Waffen, im Gegensatz von ἀποτίθεσθαι (Coloss. 3, 8). — θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης. Wie der wirkliche Krieger die Brust geschützt hat, wenn er „θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνεν" (Homer Il. 3, 332), so sollen bei den Christen πίστις καὶ ἀγάπη dasjenige sein, was ihre Brust (Gemüth und Willen) den feindlichen Einwirkungen des Bösen unzugänglich macht. Bekanntlich nannte man den θώραξ auch καρδιοφύλαξ, vergl. Polyb. 6, 23, 14; Lipsius de mil. Rom. 3, 6 ed. Plant. 1614., p. 127. πίστεως καὶ ἀγάπης sind als Genitivi appositionis aufzufassen, vergl. Ephes. 6, 14: τὴν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, und Winer's Gr. p. 422 ff.. Die πίστις ist aber die fides salvifica (Ephes. 2, 8), durch welche der Christ des Messianischen Heils gewiſs Christum im Herzen hat (Ephes. 2. 17), Gott angehört (Röm. 6, 11) und mit Gottes Hilfe über die widergöttliche Macht des Bösen den Sieg davon trägt. Vgl. zu πίστις besonders 1 Joh. 5, 4, 5: αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ὑμῶν. Τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; und meine Bemerk. zu cp. 1, 3 p. 81. Ueber ἀγάπη siehe p. 83. Glaube und Liebe werden hier also als mächtige Waffen und Stärkungsmittel zum Siege über das Böse betrachtet. Mit Recht. „Denn je fester und lebendiger jener Glaube, je reiner und thätiger jene Liebe ist, je sorgfältiger sie ausgeübt wird, desto sicherer wird der Mensch vor dem Bösen bewahrt bleiben." Flatt. — Weiter sollen die Christen anlegen καὶ περικεφαλαίαν, ἐλπίδα σωτηρίας, d. h. „und als Helm die Hoffnung des Heils." Ephes. 6, 17 sagt der Apostel: καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε. Durch περικεφαλαία, das sich im N. T. nur an den beiden angegebenen Stellen findet, soll in gleicher Weise wie durch θώραξ der Schutz und Schirm, nicht der Schmuck des christlichen Kriegers bezeichnet werden, obgleich man neben θώραξ sich zu dieser Annahme geneigt fühlen könnte. Die Hoffnung des Heils, deren der Christ theilhaftig

ist, gereicht ihm, seinem Bewusstsein angeeignet, zum Schutze gegen die auf sein ewiges Leben gerichteten Angriffe des Bösen, ebenso wie der Helm, welcher den Krieger vor den tödtenden Kopfwunden schützt. Vgl. über die Römischen Helme Lipsius de milit. Rom. 3, 5 p. 122 ff.. — Ueber ἐλπὶς vergl. p. 86.. Cod. 115 lieset ἐλπίδος mit Fortsetzung der vorhergehenden Construction. Wie πίστις, ἀγάπη, ἐλπὶς gehört auch σωτηρία unter die Zahl derjenigen Appellativa, welche im N. T., obwohl sie einen bestimmten Begriff bezeichnen, doch nicht selten ohne Artikel vorkommen, eben weil dem Leser über die bestimmte Beziehung nicht leicht ein Zweifel bleibt und sie sich gewissermassen dem Charakter der Nomina propria nähern. Wie bereits zu cp. 2, 16 p. 196 bemerkt wurde, bezeichnet σωτηρία zunächst „Errettung" aus jechlicher Noth, Gefahr und Bedrängniss, vgl. Luc. 1, 71: σωτηρία ἐξ ἐχθρῶν; Apg. 7, 25; Jud. 5 von der Errettung, die dem Volke Israel durch Moses zu Theil ward; Apg. 28, 34; Hebr. 11, 7, Jacob. 5, 15 von der leiblichen Lebensrettung. Vorherrschend erscheint aber im neutestamentlichen Sprachgebrauche der Begriff der „geistigen Errettung." Sie besteht als solche in dem σώζεσθαι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν (Matth. 1, 21) oder ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν (Luc. 1, 77), welche identisch mit dem λογίζεσθαι δικαιοσύνην (Röm. 4, 6, 7). Als solche ist sie zugleich Befreiung von der ὀργὴ θεοῦ (Röm. 1, 18), vom θάνατος (2 Cor. 7, 10) und von der ἀπώλεια (Philipp. 1, 18; Luc. 19, 9). Die σωτηρία hat demnach zunächst eine negative Seite, doch ist damit an sich die positive unauflöslich verknüpft, denn Vergebung der Sünden, Aufhebung des Zorns und des Todes ist nicht denkbar ohne Ertheilung der Gnade, der Gerechtigkeit und des Lebens. Die σωτηρία ist ferner eine schon gegenwärtige, vergl. Luc. 19, 9: σήμερον ἡ σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο. Apg. 13, 26: ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης. 2 Cor. 6, 3: ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας; auch Ephes. 2, 5; 2 Timoth. 1, 9; Titus 3, 5; 1 Petr. 3, 21. Die gegenwärtige Errettung vollendet sich aber erst im zukünftigen Leben; wie bei der negativen Seite die positive, so ist auch bei der gegenwärtigen Beziehung die zukünftige mit hinzuzudenken. Es sind gleichsam von selbst mit anklingende Töne. In manchen Aussprüchen dürfte sogar das gegenwärtige und das zukünftige Moment sich das Gleichgewicht halten, etwa 2 Petr. 3,

35; Judas 3. Endlich wird dann auch in mehreren Stellen die σωτηρία nur auf die Vollendung und Errettung, nur auf dns „zukünftige" Heil bezogen, so Hebr. 1, 14: κληρονομεῖν σωτηρίαν; 5, 9; 9, 28; 1 Petr. 1, 5: σωτηρία ἑτοίμη ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ Röm. 12, 12; 2 Timoth. 2, 10; 4, 18; Matth. 10, 22. Vergl. Philippi zu Röm. 1, 16. Auch an unserer Stelle wie Vs. 9 περιποίησις σωτηρίας ist der letztere engere Begriff zu statuiren, und die σωτηρία aufzufassen als die Vollendung des Heils, als der Zustand der ewigen Herrlichkeit und Seligkeit, in welchem die Angehörigen Christi bei seiner Wiedererscheinung versetzt werden. Die Hoffnung auf das zukünftige Heil ist die himmlische Krone des christlichen Lebens, diese stärkt im Kampfe und verleiht Standhaftigkeit. —

Vs. 9 f. Paulus begründet die ἐλπὶς σωτηρίας, indem er den Gedanken ausspricht, dafs Gott die Christen nicht zum Zorn, sondern zum Heil bestimmt hat, dafs also auch der Tag des Herrn über sie nicht Verderben, sondern Segen bringen wird. Ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργήν. ὅτι wie cp. 1, 5. Die Formel τιθέναι τινὰ εἴς τι ist dem Gebrauche der Hebräischen Verba שׂוּם und שִׁית in der Verbindung mit לְ entsprechend. Hier nehmen wir trotz des so wenig hebraisirenden Colorits, welches unser Brief in Allem, was grammatische Verbindung betrifft, an sich trägt, Veranlafsung, die Anwendung dieser Formel aus einem directen oder indirecten Einflufse des Hebräischen abzuleiten, da dieselbe in diesem Sinne sich bei Griechischen Schriftstellern wohl kaum finden möchte. Vgl. LXX. Jer. 1, 5: προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε. Apg. 13, 47: τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν· Zu beachten ist an unserer Stelle das Medium „für sich bestimmen"; eben 1 Timoth. 1, 12: καὶ χάριν ἔχω Χριστῷ Ἰησοῦ ὅς πιστόν με ἡγήσατο θέμενος (sc. ἐμὲ) εἰς διακονίαν. 1 Petr. 2, 8, und überhaupt Lücke zu Joh. 15, 16, und Wahl, Clavis. tom. 2. p. 552. — Denn nicht hat uns Gott für sich bestimmt εἰς ὀργήν, d. h. um seiner vergeltenden Machtäufserung oder Strafgerechtigkeit anheimzufallen (vergl. zu cp. 1, 10 p. 134), ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Das Nomen περιποίησις kommt, wie es scheint, nicht oft bei den Griechen vor; ich habe es einmal gefunden bei Plato Definit. (vergl. Pla-

ton. opera ed. Ast tom. 9 p. 678), wo es heifst: σωτηρία περιποίησις ἀβλαβής, d. i. salus conservatio noxae expers. Mir scheint das Wort spätern Ursprungs zu sein, wogegen die eben angeführte Stelle nichts beweisen kann, da bekanntlich die Definitiones dem Plato untergeschoben sind. περιποίησις wird ebenfalls nur ein paar Mal bei LXX und fünf Mal im N. T. gelesen. Das Nomen ist gebildet von περιποιεῖν. Dieses Verbum, im Activ und Passiv, wird von Herodot an bei den besten Griechischen Schriftstellern im Gebrauche gefunden, und bedeutet ursprünglich „machen dafs etwas übrig bleibt, erhalten, erretten." In letzterer Bedeutung steht das Wort Thuc. 2, 25, woselbst Krüger p. 189 verglichen werden kann, im Med. Xenoph. Cyrop. 4, 4, 10: ἄνδρες, νῦν τε, ὅτι ἐπείθεσθε, τὰς ψυχὰς περιεποιήσασθε. Als Correlat von περιεῖναι erscheint es Herod. 3, 36. Sodann bezeichnet περιποιεῖν „etwas verschaffen, herbeischaffen, erwerben," im Med. „sich verschaffen, sich erwerben" bei den Classikern wie bei LXX. und im N. T. (vergl. Thuc. 1, 9; Xenoph Memor. 2, 7, 3; bei LXX. 1 Mos. 36, 6; 31, 18; Proverb. 7, 4; im N. T. Apg. 20, 28; 1 Timoth. 3, 13). Darnach kann nun das Substantiv περιποίησις die Bedeutung haben „das Erhalten, Erübrigen, Erwerben;" es fragt sich, ob auch an den betreffenden Stellen des N. T. Schon Beza ad Ephes 1, 14 hat die Behauptuug ausgesprochen, Paulus brauche das Wort περιποίησις in vorherrschend activer Bedeutung. Und allerdings müssen wir, obgleich wir nirgends finden, dafs etwa ein vorhandener Sprachgebrauch, eine stehende Gewohnheit mit dem Worte einen so bestimmten Begriff verbunden habe wie etwa mit κληρονομία, diese Behauptung als wahr anerkennen. An unserer Stelle und 2 Thess. 2, 14 εἰς ὃ ἐκάλεσεν ὑμᾶς διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) hat Paulus περιποίησις sicherlich im activen Sinne genommen, denn dafür sprechen hier Gründe des Contextes, nämlich die Verbindung mit den Genitiven σωτηρίας, δόξης. Dieselbe active Bedeutung hat das Nomen auch Hebr. 13, 39: ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς, d. h. wir aber sind nicht vom Kleinmuthe zum Verderben, sondern vom Glauben „zur Erwerbung des Lebens." Schwieriger erscheint der Ausdruck rücksichtlich der Erklärung Ephes. 1, 14 und 1 Petr. 2, 9, wofür die drei ange-

führten Stelleu nicht im Geringsten zwingende Beweiskraft haben können, weil περιποίησις dort nämlich ohne nähere Bestimmung steht. Ephes. 1, 14 sagt der Apostel: ὅς (sc. Χριστὸς) ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ. Hier kann περιποίησις nicht „Erwerbung" bedeuten, sondern durch das vorangegangene κληρονομία vorbereitet mufs das allgemeine περιποίησις in seiner speciellen Beziehung aufgefafst werden. Nach dieser aber bezeichnet περιποίησις αὐτοῦ (denn αὐτοῦ am Ende mufs nicht blofs auf τῆς δόξης, sondern auch auf τῆς περιποιήσεως bezogen werden, wodurch dieses seine Bestimmtheit, und die Rede an Lebhaftigkeit und Energie gewinnt) „das Erwerbthum Gottes", d. h. das von Gott zu seinem Eigenthume erworbene Volk, womit hier die Christenheit, das neue Gottesvolk, gemeint ist, durch das Erlösungswerk Christi von Gott zu seinem Eigenthume erworben. Ebenso 1 Petr. 2, 9: λαὸς εἰς περιποίησιν. Vergl. Apg. 20, 28: ἐκκλησία ἣν περιεποιήσατο. Der Ausdruck entspricht ganz dem Hebr. סְגֻלַּת יְהוָה, womit das Volk Israel als das heilige peculium Dei bezeichnet und den Heiden entgegengesetzt wird (Exad. 19, 5; Deuter. 7, 6; 14, 2; 26, 18; vergl. Mal. 3, 17; Jes. 43, 21, und Meyer zu Ephes. l. c.). — Nicht hat uns Gott bestimmt zum Zorne, sondern zur Erhaltung des Heils." Der Ausdruck σωτηρία ist hier eben so sinnvoll und hoch bedeutsam, als im vorbergehenden Verse, indem er das Messianische Heil bezeichnet, wie es vollendet und auch äufserlich verherrlicht wird durch die nach der Parusie zu empfangende κληρονομία im Messiasreiche. Theodoret erklärt εἰς ὀργὴν und εἰς περιποίησιν σωτηρίας so: οὐ γὰρ τούτου χάριν ἡμᾶς ἐκάλεσεν, ἵνα δῷ τιμωρίαν, ἀλλὰ ἵνα σωτηρίας ἀξιώσῃ καὶ οἰκείους ἀποφήνῃ συνεργῷ χρησάμενος τῷ δεσπότῃ Χριστῷ, ὅς τὸν ὑπὲρ ἡμῶν κατεδέξατο θάνατον." — διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Diese Worte gehören zu περιποίησιν σωτηρίας. Christus, als der erlösende und versöhnende Mittelpunkt zwischen Gottheit und Menschheit, hat uns zur Erlangung des künftigen Heils fähig gemacht, offenbar, indem er uns von der Sünde erlöst und seiner heiligen Leibeigenschaft eingeweihet hat, aber nicht etwa, dafs wir fernerhin uns über alle Sünde, Schuld und Strafe gesichert wähnen sollen, sondern vielmehr zu dem Zwecke, dafs wir an

dem Werke der eigenen Heiligung thätig und auf Erringung des heilvollen Zieles bedacht sind, Christi Vorbild mit aller Anstrengung nacheifern, sein Werk in Gesinnung und That uns anzueignen und durch seinen im Glauben und der Liebe thätigen Geist die evangelische Lehre fruchtreich zu bewähren suchen. —

Vs. 10. Als das Mittel, wodurch die „Erwerbung des Heils" verwirklicht wird, giebt der Apostel den Versöhnungstod Christi an, indem er unmittelbar an διὰ τοῦ κυρίου — Ἰησοῦ Χριστοῦ anschliefsend fortfährt: τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν. Also die freiwillige Aufopferung Christi, seine liebreiche freie Hingabe ist das λύτρον oder ἀντίλυτρον (1 Timoth. 2, 6; Matth. 20, 28), indem er unwandelbar treu dem göttlichen Heilszwecke, durch seinen unendlichen Gehorsam gegen Gott bis in den Tod die Sünde und das Gesetz überwand, in seinem Thun und Leiden, seinem Leben und Sterben den Gegensatz zwischen der Gottheit und Menschheit aufhob, und somit in sich für Alle das Princip der Erlösung von der Sünde und der Versöhnung mit Gott offenbar werden liefs (Ephes. 3, 13 ff.). Wie Christus bei seiner freien Aufopferung nur den göttlichen Heilsbeschlufs und das Wohl der Menschheit im Auge behielt, so hat denn auch die in seinem leid- und heilsvollen Lebenswandel dargethane Vernichtung der Sünde eiue universelle, die allgemeine Erlösung begründende und vermittelnde, Bedeutsamkeit. Ueber den Tod Christi als höchsten Beweis der Liebe Gottes vergl. Joh. 3, 16; Röm. 8, 22, als Beweis der Liebe Christi gegen uns Gal. 2, 20; Ephes. 5, 2, 25. — Im Betreff der Präposition ὑπὲρ in ὑπὲρ ἡμῶν mufs bemerkt werden, dafs dieselbe nicht verwechselt werden darf mit ἀντί. ἀντὶ ist „statt, anstatt, loco", ὑπὲρ „zum Besten, für, in commodum." Vgl. Eurip. Iphig. Aul. 312: ἀλλ' εὐκλεές τοι δεσποτῶν θνήσκειν ὕπερ. Eurip. Alcest. 690: μὴ θνῆσχ' ὑπὲρ τοῦδ' ἀνδρός, οὐδ' ἐγὼ πρὸ σοῦ. Kühner's Gr. Gr. 2 B. p. 287 f.; Winer's Gr. p. 458. f.. Dafs Paulus bei ὑπὲρ nicht „anstatt" gedacht habe, sieht man theils daraus, dafs er zwar mit dem synonymen (vergl. oben p. 332) περὶ abwechselt (Gal. 1, 4, vergl. Matth. 26, 20; Marc. 14, 25), niemals aber ἀντὶ setzt, was sich ihm doch am natürlichsten angeboten haben müfste; theils daraus, dafs er sowohl zu ὑπὲρ als zu περὶ nicht immer den Genitiv der Person, sondern auch der Sache (z. B. ἁμαρτιῶν) setzt, wobei es ganz

unpassend erscheinen würde, die Präposition „anstatt" zu erklären (Röm. 8, 3; 1 Cor. 15, 3). Zwar hat Paulus Jesu Tod als eine die Satisfactio vicaria leistende That betrachtet, Christi Tod ist nach Paulinischer Grundanschauung ein stellvertretender Opfertod (Röm. 3, 24), und die Formel Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε, παρέδωκεν ἑαυτὸν (Röm. 8, 32; 14, 15; 1 Cor. 1, 13; 2 Cor. 5, 14; Ephes. 5, 1; 1 Timoth. 2, 6) drückt die fürsorgende Liebe des stellvertretenden Opfertodes aus; allein an keiner Stelle hat er das stellvertretende Verhältnifs durch die Präposition ausgedrückt. Vielmehr enthält in diesem Falle ὑπὲρ den Begriff der fürsorgenden Stellvertretung, sodafs in ὑπὲρ das ἀντὶ vorausgesetzt oder vielmehr mit eingeschlofsen ist, vergl. Steiger zu 1 Petr. 3, 18 p. 342 f. Dafs ὑπὲρ den Begriff des ἀντὶ zuweilen nothwendig involvire, wird evident bewiesen durch Stellen, wie 2 Cor. 5, 15; 20, 21; Gal. 3, 13; Philemon 13. Vergl. Harlefs zu Ephes. 5, 2 p. 449; Meyer und Philippi zu Röm. 5, 7. — Den Zweck der Hingabe Christi für uns in den Tod heben die folgenden Worte heraus, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. Paulus geht auf cp. 4, 13—17 zurück. Darum ist Christus gestorben, damit wir, sagt der Apostel, sei es, dafs wir wachen, sei es dafs wir schlafen, alle zusammen bei ihm leben und seine Herrlichkeit mit ihm theilen möchten. ἵνα — ζήσωμεν. Ueber den Conjunctiv nach ἵνα anstatt des Optativs unmittelbar nach dem Präteritum, welcher schon bei Plutarch gewöhnlich und in der hellenistischen Sprache durchaus herrschend ist, vergl. Krüger ad Dionys. Halicarn. historiogr. Hal. 1823 p. 62; Bremi Lysiae et Aeschinis orat. salect. Goth. 1826. Exc. 1. p. 435, und besonders Winer's Gr. p. 333 f.. Die Schriftsteller des N T. gebrauchen niemals den Conjunctiv in dieser gar häufigen Construction; vielmehr scheinen sie den Optativ, der in der spätern Sprache immer seltener wird und in der Umgangssprache vielleicht nie den Regeln der attischen Schriftsteller sich accomodirte, unbewufst vermieden zu haben, auch an solchen Stellen, wo ein ausgebildeteres Sprachgefühl gewifs den Optativ vorgezogen haben würde (vergl. Joh. 4, 8; 7, 32; Matth. 12, 10; Luc. 19, 4; 2 Cor. 8, 6; Hebr. 2, 14; 11, 35). — εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν. εἴτε — εἴτε, sive — sive. Vgl. Hartung, Lehre von den Partikeln. 2 B. p. 203. Beachtenswerth erscheint hier

der Conjunctivus nach εἴτε — εἴτε, statt deſsen man entweder den Indicativus, der in Cod. 72, bei Chrysostomus und Theophylact — aber e correctione — gelesen wird, oder den Optativus, den ein Attiker wahrscheinlich gesetzt haben würde nach einem Praeteritum im Hauptsatze (vergl. Winer Gr. p. 339 f.), erwartet hätte. Allein auch Griechische Schriftsteller laſsen zuweilen den Conjunctiv auf εἴτε folgen. Vgl. Herod. 1, 61: τὰ μέν νυν πρῶτα ἔκρυπτε ταῦτα ἡ γυνὴ, μετὰ δὲ εἴτε ἱστορεύσῃ εἴτε καὶ οὔ φράζει τῇ ἑωυτῆς μητρὶ, ἡ δὲ τῷ ἀνδρί. Aeschyl. Agamem. 850 (nach Schütz):

Μόνος δ' Ὀδυσσεὺς, ὅσπερ οὐχ ἑκὼν ἔπλει,
Ζευχθεὶς ἕτοιμος ἦν ἐμοὶ σειρασφόρος,
Εἴτ' οὖν θανόντος, εἴτε καὶ ζῶντος πέρι
Λέγω.

Aristoph. Nubes 1481:

Καί μοι γενοῦ ξύμβουλος, εἴτ' αὐτοὺς γραφὴν
Διωκάθω γραψάμενος, εἴθ' ὅ τι σοι δοκεῖ,

mit der Bemerkung von W. Dindorf, Aristoph. Comoed. Vol. 1. Lipz. 1830 p. 238. de Wette citirt Plato legg. 12 p. 958 D, aber an dieser Stelle ist der Conjunctiv „vitiose", und es muſs gelesen werden: εἴτε τις ἄῤῥην εἴτε τις θῆλυς ἦν. Vergl. Ast, Platon. legg. tom. 2. p. 568, und Platon. opera ed. Baiter et Orelli. tom. 14. Turic. 1841 p. 399. Uebrigens scheinen die Conjunctive an unserer Stelle durch das folgende ζήσωμεν herbeigeführt zu sein, dem die Verba im Nebensatze angepaſst sind. Denn wie weit in dieser Hinsicht nicht nur im rein Griechischen sondern auch in der Sprache des N. T. die Concinnität, welche man kurz τὸ κατάλληλον τῆς λέξεως zu nennen pflegt, ausgedehnt wurde, ist von unsern Grammatikern und Exegeten nachgewiesen worden. Vergl. Winer Gr. p. 340. Anm. 2. Auffallend erscheint, daſs Paulus sich hier gegen den gewöhnlichen Gebrauch und gegen die Regel der Deutlichkeit den Vs. 6 da gewesenen Tropus (wachen und schlafen) in einem ganz andern Sinne bedient, nämlich im Sinne des ζῆν und des κοιμᾶσθαι (cp. 4, 13 ff.). Paulus knüpft wieder an die frühere Abhandlung an, in der er dargethan hatte, daſs die in Christo Entschlafenen nichts von ihrem Heile verlieren würden; mit Beziehung darauf sagt er: wir Gläubigen werden mit Christo leben (4, 17), wir mögen noch

im Leibe sein, wenn er kommt, oder bereits entschlafen sein. Vergl. zu cp. 4, 15. Uebrigens findet sich in den Schriften des N. T. καθεύδειν vom Tode gebraucht nur noch in der Geschichte der Erweckung der Tochter des Jairus (Matth. 9, 24; Marc, 5, 39; Luc. 8, 52), im A. T. bei LXX. einmal Daniel 12, 2 (für יָשֵׁן), woselbst von Lengerke p. 565 verglichen werden kann. Das gewöhnliche Wort vom Todesschlaf ist immer κοιμᾶσθαι, vergl. zu cp. 4, 13. Ebenso findet sich nirgends weiter γρηγορεῖν in der Bedeutung „leben." — ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. ἅμα nach Bengel: „simul", ut fit adventus; besser wohl mit Flatt und de Wette: una omnes, alle zusammen, die schon Verstorbenen und die noch Lebenden. „So bezieht sich denn auch ἅμα auf den Zweck des Apostels noch einmal zu erinnern, daſs die Verstorbenen keinen Nachtheil haben werden in Rücksicht auf ihre Seligkeit." Flatt. Statt ζήσωμεν bieten die Codd. D*E, 73 die Lesart ζῶμεν, deren Ursprung sofort in die Augen springt. Cap. 4, 17 sagt der Apostel σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, über den Unterschied von εἶναι nnd ζῆν vergl. meine dortige Bemerkung. — Schlieſslich müſsen wir noch der Ansicht unsere Beistimmung versagen, nach welcher unsere Stelle ein unmittelbar nach dem Tode eintretendes volles Leben mit Vergeltung enthalten soll. Unsere Stelle kann gar nicht auf eine Stetigkeit des Fortlebens in der Gemeinschaft Christi mit Vergeltung bezogen werden. Denn wenn man auch geneigt wäre, das εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν von dem Zwischenzustande zwischen Tod und Auferstehung auszulegen, so ist der Zustand und die Zeit des ζήσωμεν jedenfalls von dem Zustande des γρηγορεῖν und καθεύδειν zu unterscheiden, da, wenn man beide Zustände des ἅμα σὺν αὐτῷ ζῆν, das die volle Gemeinschaft mit Christus bezeichnet und somit volle Lebendigkeit in sich schlieſst, und das γρηγορεῖν und καθεύδειν als zusammenfallend als einen und denselben Zustand nehmen wollte, das widersprechende Ding von einem wahren Leben, das mit Christus entweder ein Schlafen oder Wachen, d. h. auch kein wahres Leben sein könne, herauskommen würde. Verhält sich aber das ἅμα σὺν Χριστῷ ζῆν zu jenem Zwischenzustande als das Zukünftige zum Gegenwärtigen, oder als die entferntere spätere Zukunft zu der näheren, so liegt in keinem Falle irgend eine

Andeutung eines unmittelbar auf den Tod folgenden Gelangens in das Reich Christi in der Stelle. Vergl. Weizel, l. c. p. 970. —

Vs. 11. cp. 4, 18 schliefst der Apostel mit einer Aufforderung zu wechselseitiger Ermuntrung und Erbauung. *Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους. παρακαλεῖν* „ermahnen". vergl. zu cp. 2, 3. — *καὶ οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα. οἰκοδομεῖν*, „erbauen", ein Wort, das sich Paulus sehr gern und häufig bedient, weil er den Christen sowohl, als die christliche Kirche unter dem Bilde eines Gebäudes, eines Tempels Gottes, zu denken pflegt (1 Cor. 10, 23; 14, 4, 17; 8, 10). Davon *οἰκοδομή*, eigentlich das im Bau begriffene Haus, sodann der Aufbau, die Förderung in christlicher Frömmigkeit und Tugend. (2 Cor. 16, 8; 13, 10). Wie der Apostel nun diesen Tempel erst dann vollendet denkt, wenn sowohl der Einzelne als auch die Gesammtheit zur höchsten sittlichen Vollkommenheit emporgestiegen ist, so kann er auch unter dem Aufbau nichts anders denken, als, wo er ihn activ darstellt, die Förderung, wo passiv, das Vorwärtsschreiten in jeder sittlichen Vollkommenheit. Uebrigens dürfen wir den schönen, vielsagenden Ausdruck „erbauen" nicht abschwächen zum blofsen Lehren oder Rühren, oder Züchtigen, Bessern und Beruhigen, sondern müfsen ihn immer verstehen von der umfassenden Einwirkuug, vermöge deren auf der Grundlage alles defsen, was Christus für den Christen war und ist, gethan hat und that, ein entsprechendes Gott geweihtes Gesammtleben im Einzelnen und in der Gemeinde hervorgerufen und aufgebaut wird. — *εἷς τὸν ἕνα*, Einer den Andern, Bezeichnung der Gegenseitigkeit, und zwar so, dafs Jeder dem Andern gleichsam zur Unterlage diene, worauf er sich erhebe. Vergl. Röm. 14, 19: *ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους.* In sprachlicher Hinsicht kann zum Ausdrucke verglichen werden das Hebr. אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ, obgleich *εἷς τὸν ἕνα* mehr Aramaismus zu sein scheint (Vergl. Hoffmann, Gramm. Syriac. lib. III. Hal. 1827. p. 330). Entsprechende Beispiele aus Griechischen Schriftstellern liefert Kypke, II p. 339, und Winer's Gr. p. 199. — *καθὼς καὶ ποιεῖτε.* Gut Calvin: Sed ne videatur eorum negligentiam perstringere, simul dicit eos sponte facere, quae

praecipit. Verum quae nostra est ad bonum segnities, qui optime omnium sunt animati, stimulis tamen semper indigent." —

§ 6. Cap. V, 12—24.

Vermischte Ermahnungen nebst einem frommen Wunsche.

Cap. 5, 12—13.

[12] *Ερωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν, καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ, καὶ νουτεθοῦντας ὑμᾶς,* [13] *καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.*

Vs. 12 f.. Die Ermahnungen, welche der Apostel in diesen beiden Versen ausspricht, betreffen das Verhältnifs zu den Vorstehern und Leitern der Gemeinde. Paulus ermahnt die Thessalonicher, dieselben in ihrer Stellung gebührend hochzuachten und zu lieben. Da im zweiten Briefe an die Thessalonicher sich nichts Aehnliches findet, auch in unserer Stelle keine ausdrückliche Polemik hervortritt, so nöthigt, wie Olshausen bemerkt, nichts anzunehmen, dafs in Thessalonica theoretische oder praktische Irrthümer in Beziehung auf das Verhältnifs der Laien zu den Vorstehern verbreitet gewesen seien. Paulus fand sich veranlafst, blofs mit Hinsicht auf das Verhältnifs als solches seine Ermahnungen auszusprechen. Vergl. die ähnliche Ermahnung im Briefe an die Hebr. cp. 13, 17: „Gehorcht euren Führern und gehet ihnen nach, denn sie wachen für eure Seelen, als die da Rechenschaft geben sollen, damit sie das mit Freude thun und nicht seufzend; denn das frommt euch nicht." — *ἐρωτῶμεν*, vgl. zu cp 4, 1. — *εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν. εἰδέναι* darf nicht mit Pelt, Bretschneider und Olshausen nach Analogie des Hebr. יָדַע (1 Mos. 39, 6; Proverb. 31, 13) aufgefafst werden, sondern das Verbum mit einem Particip von aetiologischer Bedeutung construirt heifst wohl: factisch beweisen, dafs man wisse, die und die seien *κοπιῶντες*, also so viel als würdigen, und dies im praktischen Sinne genommen. „Dafs 1 Thess. 5,

12 εἰδέναι durch „würdigen" übersetzt werden kann, das hat seinen Grund darin, weil dort zugleich daneben steht, als was die zu Kennenden gekannt sein sollen." Wilke, die neutesttamentliche Rhetorik. p. 41. Vgl. Ignat. ep. ad Smyrn. 9: καλῶς ἔχει, θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι; und dazu die Bemerk. von Bunsen p. 159. 1 Cor. 16, 15 (οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ) heifst: οἴδατε: wisset, d. h. habt ein Andenken, vergesset nicht. Statt εἰδέναι gebraucht der Apostel ἐπιγιγνώσκειν 1 Cor. 16, 18. Der Verfasser des Briefs an die Hebräer ermahnt seine Leser cp. 13. 7: μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν. Treffend bemerkt zum Ausdrucke Polus: „agnitio consistit potissimum in obedientia, reverentia, et verbis et gestibus, signisque testata, gratitudine et rerum ad vitam necessarium prompta et liberali suppeditatione, quae omnia honoris voce alibi significantur." — τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν. κοπιᾶν oder κοπιάζειν bis zur Ermüdung arbeiten, sich abmühen oder abarbeiten, mühevolle Anstrengung übernehmen, häufig mit der Nebenbeziehung zur Förderung des Evangeliums (Röm. 16, 6; 12; 1 Cor. 15, 10; 16, 16; Gal. 4, 11; Philipp. 2, 16; Coloss. 1, 29; daher κόπος, vergl. zu cp. 2, 9). Mit Unrecht ergänzt Grotius aus 1 Timoth. 5, 17: ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, da οἱ κοπιῶντες ἐν ὑμῖν ganz allgemeine Bezeichnung derer ist, welche der Gemeinde und Einzelnen in derselben Dienste leisteten. — ἐν ὑμῖν ist in der Bedeutung „unter euch, in eurer Mitte" (ἐν μέσῳ ὑμῶν cp. 2, 7) zu fassen, nicht wohl „an euch" (Winer Gr. p. 462), auch nicht s. v. a. ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, wie Flatt und Pelt wollen, da hier besonders an die äufsere Leitung der Gemeinde gedacht werden mufs. — καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ. ὁ προϊστάμενος der Vorsteher einer Gemeinde (Röm. 12, 8; 1 Timoth. 3, 4, 12); ebenso führt Justinus Mart. Apol. 1, 85, 87, 88 τὸν προεστῶτα τῶν ἀδελφῶν an. Ueber den Gebrauch und die Construction des Verbums προϊστάναι mit dem Genitiv, vergl. Krebs observatt. e Flav. Joseph. p. 346. — ἐν κυρίῳ, siehe zu cp. 4, 1 p. 283. — καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς. Das Verbum νουθετεῖν bezeichnet soviel als τὸν νοῦν εὐθετεῖν, τὸν νοῦν καλῶς, ὀρθῶς τιθέναι, ἐπανορθοῦν, und ist unser „ans Herz legen, zu Gemüthe führen, καὶ παραινεῖν τοὺς κακῶς πράσσοντας. Das Wort ist Ausdruck für die ernste Erinnerung der Rüge durch alle Stufen hindurch. Vergl. Hiob 4, 3; 1 Sam. 3, 13; Röm. 15, 4; Coloss. 1, 28; 3,

16; 2 Thess. 3, 15; Plato Euthyd. p. 284. E: νουθετῶ σε ὡς ἑταῖρον. Dionys. Italic. ant. 11 p. 696: ὡς ἁμαρτάνοντα νουθετῆσαι; Das Substantiv νουθεσία 1 Cor. 10, 11; Ephes. 6, 4; Titus 3, 10. Gellius Noct. Atticae 6, 14, sagt νουθεσία sei gleich κόλασις oder παραίνεσις. Es schliefst die wohlmeinende Gesinnung in sich (vergl. Themist. orat. p. 277: πάμπολυ γὰρ διαφέρει νουθεσία μὲν λοιδορίας, ἐπίπληξις δὲ ὀνείδους, ohne die Strenge auszuschliefsen, wie es bei Plutarch öfter heifst οἱ ῥάβδοι νουθετοῦσιν, oder bei Joseph. Antiqq. 8, 3: μάστιξι νουθετεῖν. Vergl. Kypke tom. 2 p. 339 f.; Bähr zu Coloss. 1, 28. Nach de Wette ist νουθετεῖν hier auf die Sittenzucht zu beziehen und von dem in ordentlichen Vorträgen geschehenden παρακαλεῖν, und noch mehr von διδάσκειν zu unterscheiden. — Zur richtigen Würdigung und zum klaren Verständnifs der drei verschiedenen Ausdrücke mufs bemerkt werden, dafs die Worte προϊστάμενοι und νουθετοῦντες nicht etwa zwei andere Classen neben den κοπιῶντες benennen, sondern dafs durch dieselben zwei verschiedene Formen der Thätigkeit des κοπιῶντες bezeichnet werden, wie aus dem fehlenden Artikel hervorgeht. Im Briefe an die Hebr. cp. 13, 7, 17, 24 werden die Vorsteher und Leiter der Gemeinde der Hebräer als οἱ ἡγούμενοι bezeichnet; und ebenso die der Corinthischen von Clem. Rom. ep. ad. Cor. 1, 21 (προηγούμενοι). Bei den κοπιῶντες, προϊστάμενοι und νουθετοῦντες haben wir zu denken an die πρεσβύτεροι, die Gemeindeälsteten und Gemeindevorsteher, deren Geschäft es war, die Gemeindeangelegenheiten zu leiten, über die allgemeine Ordnung zu wachen, für die Reinerhaltung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens zu sorgen, Mifsbräuche abzuwehren, die Fehlenden zurechtzuweisen, die gemeinsamen Berathungen zu leiten; — alles dieses ursprünglich unter stetiger Mitwirkung der gesammten Gemeinde, allmählig aber in immer gröfserer Unabhängigkeit von der übrigen Gemeinde. Gewifs aber dürfen wir zu den verschiedenen Verrichtungen der Presbyter in dieser Zeit schon nicht das Lehramt rechnen; denn das χάρισμα des προστῆναι oder κυβερνᾶν wird von dem χάρισμα der διδασκαλία ganz bestimmt unterschieden (1 Cor 12, 28; Röm. 12, 8), und dem eigenthümlichen Charisma sollte nach der ursprünglichen Einrichtung auch das eigenthümliche Amt entsprechen. Vergl. die treffenden Erörterungen hierüber bei Neander

Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche. 1 B. p. 259 f.. —

Vs. 13. Paulus ermahnt, an solchen nur für Andere und die Sache Christi, nicht für sich wirkenden Arbeitern mit Liebe ganz besonders zu hängen, indem er fortfährt: καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ κ. τ. λ.. Anstatt ὑπερεκπερισσοῦ lesen Codd. BD*FG ὑπερεκπερισσῶς, welche Lesart Lachmann und Tischendorf in den Text aufgenommen haben. Ueber Composition und Bedeutung dieses Wortes vergl. zu cp. 3, 10 p. 262. Wie die Griechen häufig sich der Ausdrucksweise bedienen περὶ πολλοῦ ἡγεῖσθαι (Herod. 2, 215), περὶ πλείστου ἡγεῖσθαι „am höchsten, sehr hoch achten" (Thuc. 2, 89, und oft bei Plato vergl. Ast, lexic. Platon. s. v.), im Gegensatze zu ἐν οὐδενὶ ἡγεῖσθαι (Pausan. 6, 2, 4), so schreibt Paulus hier in seiner eigenthümlichen Weise ἡγεῖσθαι ὑπερεκπερισσῶς, d. h. „sie über die Maassen sehr achten." So schon richtig Theodoret: τὸ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἀντὶ τοῦ πλείονος αὐτοὺς ἀξιοῦτε τιμῆς μετὰ διαθέσεως προσφερομένης εἰλικρινοῦς. Vergl. auch Chrysostomus: μὴ ἁπλῶς, φησιν, ἀγαπᾶτε, ἀλλ' ὑπερεκπερισσοῦ, ὡςανεὶ παῖδες πατέρας — ἐν ἀγάπῃ. Grotius bemerkt: „Addit autem ἐν ἀγάπῃ, quia haec reverentia non ex timore, sed ex amore proficiscitur." Schott und Bretschneider wollen — aber mit Unrecht — ἡγεῖσθαι unmittelbar mit ἐν ἀγάπῃ verbinden, und vergleichen Hiob 35, 2: ἡγεῖσθαί τι ἐν κρίσει, חָשַׁב לְמִשְׁפָּט, was indefs für unsere Stelle ohne allen Gewinn ist. Vergl. über ἐν ἀγάπῃ Winer't Gr. p. 502. Der ganze Ausdruck soll die Achtung und Liebe bezeichnen, die den Vorstehern der Gemeinde für ihre mühevolle und den Mitgliedern so heilsame Wirksamkeit gleich sehr gebühren. — διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. τὸ ἔργον bezeichnet mitunter das gesammte Thun, worin sich das Innere des Menschen ausdrückt, das wirkliche in der That ausgeprägte Wesen (Röm. 2, 15). Hier deutet τὸ ἔργον αὐτῶν im Allgemeinen die ganze Handlungsweise der Presbyteren an: ihr Thun, was sie gethan haben; wie ebenso τὸ ἔργον τινὸς im Singular und ohne weitern Zusatz häufig steht, vergl. 1 Cor. 3, 13—15; Gal. 6, 4; Hebr. 6, 10, 1 Petr. 1, 17; Apoc. 22, 12; Philipp. 1, 22 mit der Bemerkung von Matthies p. 47. — An die Ermuntrung zur Liebe

gegen die, welche für die Gemeinde arbeiten, ihr vorstehen und sie zurechtweisen, um ihres mit Mühe verknüpften Berufs willen, schliefst sich gleich die Ermahnung zum Frieden unter einander, da die Zwietracht in der Gemeinde das gesunde Verhältnifs zu jenen Gemeindevorstehern besonders stören und der Mangel an der gebührenden Achtung und Liebe gegen jene Vorgesetzten auch auf die Eintracht in der Gemeinde besonders nachtheilig einwirken konnte. Die Worte heifsen in der Recepta: εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς. Das Verbum εἰρηνεύειν findet sich mit Ausnahme von Marc. 9, 50 (εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις) nur bei Paulns im N. T. (Röm. 12, 18; 2 Cor. 13, 11). Hesychius: εἰρηνεύειν· εἰρηνικῶς διάγειν. — Im Betreff des ἑαυτοῖς kann bemerkt werden, dafs bekannterweise das Reflexivum der dritten Person ἑαυτοῦ u. s. w. auch für die erste und zweite gesetzt wird, wie bei den Classikern so auch im Hellenistischen. Vgl. d. Schol. ἑαυτοὺς ἀντὶ ἀλλήλους Ἀττικοὶ λέγουσι. Beza ad Matth. 3, 9; Matthiae Gr. Gr. § 489, III p. 1088; Kühner's Gr. Gr. 2 B. § 628, 3 p. 325, und Winer's Gr. § 22, 5 p, 174 f.. So ist es auch hier, und εἰρηνεύειν ἐν ἑαυτοῖς kann grammatisch nichts anders heifsen als: „habt Frieden unter einander." In dem ἑαυτοῖς liegt nur, dafs die Handlung, wozu das Subject aufgefordert wird, sich auf das Subject selbst beziehen solle. Nun finden wir dieses Reflexiv der dritten Person im Plural öfter gesetzt, sei es für die dritte Person selbst oder für die erste oder zweite, wo nach der Verbindung es nur von einer Thätigkeit, welche in einer aus Mehreren bestehenden Gemeinschaft der Eine auf den Andern ausübt oder ausüben soll, wo also ohne Veränderung des Sinnes auch ἀλλήλων u. s. w. hätte gesetzt sein können. So z. B. 1 Petr. 4, 8: τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες. Coloss. 3, 13: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς. Ephes. 4, 32; Hebr. 3, 13 mit der Bemerkung von Bleek. So auch bei den besten Griechischen Schriftstellern, Xenoph. Memor. 3, 5, 2: εὐμενεστέρους δὲ ποτέρους ἑαυτοῖς εἶναι νομίζεις, und mehr Beispiele bei Kühner ad Xenoph. Memor. 2, 6, 20 p. 238 f.. Was unsere Stelle betrifft, so hat Paulus ganz besonders gemeint, dafs in der Gemeinde einer den andern zum Frieden ermahnen solle, jedoch ohne dafs ausgeschlofsen ist, dafs der Einzelne auch selbst durch seinen Zuspruch an die Gemeinde sich selbst zum Frieden

ermahnt finde. — Anstatt *ἐν ἑαυτοῖς* lesen die Codd. D*EF, 47, 61, 73, 74, die Syrische und Aethiopische Uebersetzung, die Vulgata, Chrysostomus, Theodoret, Theophylact und Ambrosiaster: *εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς*. Allein dieser Ausdruck kann, wie Schott und de Wette sehr richtig bemerken, schon wegen der Construction mit *ἐν* nicht wohl heifsen: „haltet Frieden mit ihnen," seid ihnen gehorsam. Dafür würde Paulus sicher einen ganz andern Ausdruck gewählt haben. Wir halten daher mit de Wette die Lesart für eine verfehlte Correctur, entstanden aus der Meinung, es müfse diese Ermahnung unmittelbar auf die Vorsteher bezogen werden, da sie sich doch nur mittelbar darauf bezieht, indem die Vorschrift *εἰρήνην ἔχετε* die Christen in Thessalonica dahin führte, ihren Vorstehern die Amtsführung zu erleichtern, und die Zwecke derselben zu fördern. — Ganz falsch verbindet die Peschito *διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς*, indem sie übersetzt: ܘܡܛܠ ܥܒܕܗܘܢ ܐܫܬܝܢܘ ܒܗܘܢ d. h. und wegen ihres Werks habt mit ihnen Frieden, obgleich Boysen, kritische Erläuterungen. 3 B. p. 9 diese Verbindung als die allein richtige defshalb zu vertheidigen unternimmt, weil durch sie der Sinn des Apostels bedeutender und stärker werde. —

Cap. V, 14—22.

14 *Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους, ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν, μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας.* 15 *Ὁρᾶτε, μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινὶ ἀποδῷ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.* 16 *Πάντοτε χαίρετε,* 17 *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε,* 18 *ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς.* 19 *Τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε,* 20 *προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε.* 21 *Πάντα δὲ δοκιμάζετε· τὸ καλὸν κατέχετε,* 22 *ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.* 23 *Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη.* 24 *Πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.* —

Vs. 14. *Παρακαλοῦμεν δὲ κ. τ. λ.*. Diese Ermahnung ist nicht allein an die Vorstehenden gerichtet (Chrysostomus: *ἐνταῦθα πρὸς ἄρχοντας διαλέγεται*), sondern an alle Brüder; Alle sollen sich ge-

genseitig aufmuntern zum Guten. Nach Flatt scheint diese Vorschrift mit dem Vs. 11 im Zusammenhange zu stehen; sie enthalte eine nähere Bestimmung des dort Gesagten. Der Zusammenhang „könnte" wenigstens der sein: nicht blofs sollen die vollkommneren Christen sich an „einander anschliefsen" und einander unterstützen; die Vollkommneren sollen sich auch der Schwächeren annehmen. Mit Recht bemerkt Pelt über diese Ansicht, „quod tamen haud scio, annon artificium sapiat" — νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους. Ueber νουθετεῖν „zurechtweisen" vergl. zu Vs. 12. — Das Adjectivum ἄτακτος findet sich nur hier im N. T.; es bedeutet bei den Griechen „keine Ordnung beobachtend, ungeordnet, unordentlich, aufrührerisch, vgl. Xenoph. Memor. 3, 1, 7: καλὸν καὶ τὸν τακτικὸν εἶναι, πολὺ γὰρ διαφέρει στράτευμα τεταγμένον ἀτάκτου, Plato legg. 7, 806, C: διαίταις ἀτάκτοις χρώμενον, und mehr Beispiele bei Ast, lexic. Platonic. tom. 1. p. 298. An unserer Stelle haben wir unter den ἄτακτοι solche zu denken, die nicht eine ordentliche Handthierung treiben, „qui exspectatione extremi judicii perculsi omnia societatis humanae vincula disrumpentes, dissolutis moribus et rerum novarum studio pacem publicam turbabant (4, 10, 11; 2 Thess. 2, 1, 2), qui εὐσχημόνως viventibus opponuntur (4, 2; 2 Thess. 3, 6, 8, 11)." Pelt. Ganz allgemein fafst den Ausdruck Theophylact, indem er sagt: ἄτακτοι δέ εἰσι πάντες οἱ παρὰ τὰ τῷ θεῷ διωρισμένα πράττοντες. τάξιν γὰρ ὥρισεν ἑκάστῳ, ἣν ὁ παραβαίνων ἄτακτος. ὁ μεθύων, ὁ λοίδορος, ὁ πλεονέκτης καὶ πάντες οἱ ἁμαρτάνοντες ἔξω τῆς τάξεως βαίνουσι. Die Peschito übersetzt etwas frei: ܪܕܘ ܠܡܟܣܢܐ d. h. erudite offendentes, nicht wie Boysen l. c. p. 10 übersetzt: unterrichtet die Thörichten, vergl. Castelli lexic. Syriac. ed. J. D. Michaelis. Götting. 1788 p. 595. — παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους. Zu παραμυθεῖσθαι „zureden um zu ermuntern und zu trösten, zu Herzen sprechen" vergl. meine Bemerk zu cp. 2, 11 p. 175. Das Adjectivum ὀλιγόψυχος (kleinmüthig), welches nur hier im N. T. gelesen wird, scheint ein alexandrinisches Wort zu sein, im Gegensatze zu μεγαλόψυχος (vergl. Isocrat. 1, 32: ἀθάνατα μὲν φρόνει τῷ μεγαλόψυχος εἶναι. Aristot. Ethic. 1, 10, 12). LXX. haben den Ausdruck öfter für das Hebr. קְצַר und שְׁפַל־רוּחַ (Jes. 25, 5; 54, 6; 57, 15; Proverb. 14, 29; 18, 14).

Hesychius erklärt ὀλιγοψυχεῖν durch μικροψυχεῖν. Paulus scheint den Ausdruck mit Rücksicht auf cp. 4, 13 von denen gebraucht zu haben, welche in der Hoffnung und Standhaftigkeit sich nicht als stark bewährten, sondern tief trauerten über das Schicksal ihrer verstorbenen Freunde. Vgl. Theophylact: ὀλιγόψυχός ἐστιν ὁ μὴ φέρων πειρασμόν, und besonders Theodoret, der sehr richtig sagt: ὀλιγοψύχους τοὺς ἐπὶ τοῖς τεθνεῶσιν ἀμέτρως ἀθυμοῦντας ὠνόμασεν· ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς μὴ ἀνδρείως φέροντας τῶν ἐναντίων τὰς προσβολάς. — ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν. Das Verbum ἀντέχειν, besonders intransitiv, heifst ursprünglich „ausdauern, aushalten", im Medium, worin es nur im N. T. vorkommt, „sich an etwas halten" (mit dem Genitiv, vergl. Winer's Gr. p. 224), anhangen z. B. τῆς ἀρετῆς (Herod. 1, 134; Xenoph. Cyrop. 3, 2, 27), τῆς ἀληθείας (Soph. Philoct. 58). In der Grundbedeutung fafst ἀντέχεσθαι an u. Stelle auf Pelagius, indem er übersetzt: „sustinete nuper credentes, qui nondum sunt confirmati." Besser jedoch nehmen wir das Verbum im Gegensatze von καταφρονεῖν (Luc. 16, 13) in der Bedeutung „an einem halten", hier, um ihm geistig beizustehen (Matth. 6, 24, und dazu Tholuck, Auslegung der Bergpredigt Christi p. 406). — ἀσθενὴς (bei den Griechen im Gegensatze von πλούσιος (Eurip. Suppl. 443), und ἰσχυρὸς (Xenoph. Memor. 3, 7, 5) bedeutet im N. T. niemals etwas anderes als imbecillis, infirmus, schwach, entweder τῷ σώματι, wo es dann entweder von der Leibesschwäche oder von der Krankheit gebraucht wird (Matth. 25, 39; Apg. 4, 9), oder τῷ νόῳ von der Geistesschwäche, τοῖς χρήμασι von der Armuth, τῇ πίστει (Röm. 4, 19; 14, 1), und in vielen andern Beziehungen. Diese jedesmal stattfindende Beziehung ergiebt sich entweder aus dem ausdrücklichen Zusatze oder aus dem Zusammenhange. Hier ist offenbar nicht von der leiblichen Schwäche, sondern von der geistigen die Rede, und ἀσθενεῖς sind die Schwachen im Glauben oder Gewissen. Vgl. Theophylact: ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν, τουτέστιν, ὑποστηρίζετε τοὺς ἀσθενοῦντας περὶ τὴν πίστιν, und Hunnius: „Consolamini pusillanimes i. e. conscientias anxias, sensu peccatorum et ira Dei perterrefactas et aliis tentationibus vel calamitatibus dejectas. Sublevate infirmos, qui in fide circa aliquam doctrinae partem aut rerum indifferentium usum infirmi sunt; hos praecipit sublevari et stabiliri necessaria ac mansueta institutione et

illorum infirmitates tolerari." — μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας. μακροθυμεῖν „langmüthig sein, Langmuth oder Geduld üben"; das Verbum, wie μακροθυμία und μακρόθυμος, gehört der spätern Gräcität an (Plutarch. de genio Socr. p. 593. F.), ist bei Griechen selten, häufiger im Hellenistischen, LXX. wie in den Apocryphen und im N. T.. Die Wörter stehen gewöhnlich im Gegensatze gegen das Jähzornige (ὀξύθυμος, ὀξυθυμεῖν, Eurip. Androm. 689), ebenso wie im Hebräischen אֶרֶךְ רוּחַ (Koh. 7, 8), אֶרֶךְ אַפַּיִם (Proverb. 14, 29; 15, 18; 16, 32) im Gegensatze von קְצַר אַפַּיִם (Proverb. 14, 17), wofür auch קְצַר רוּחַ (Proverb. 14, 29) vorkömmt. Vgl. im Arabischen طُولُ ٱلرُّوحِ, μακροθυμία. Die Hebr. Ausdrücke stehen namentlich oft von der Langmuth Gottes gegen die Menschen in Ertragung ihrer Sünden. Paulus ermahnt hier zur Langmuth, vergl. 1 Cor. 13, 4: ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ; Coloss. 3, 12; Ephes. 4, 2. Vortrefflich sagt über diese Tugend Chrysostomus tom. 33. in 1 ad Corinth. p. 458: καθάπερ εἰς ἄβυσσον σπινθὴρ ἐμπεσὼν ἐκείνην μὲν οὐδὲν ἔβλαψεν, αὐτὸς δὲ ἐσβέσθη ῥαδίως, οὕτως εἰς μακρόθυμον ψυχὴν ὅπερ ἂν ἐμπέσῃ τῶν ἀδοκήτων, τοῦτο μὲν ἀφανίζεται ῥαδίως, ἐκείνην δὲ οὐ ταράττει." — πρὸς πάντας. Nach Flatt, Schott, Olshausen und Baumgarten-Crusius soll unter πάντας die absolute Allgemeinheit der Menschen verstanden werden; allein richtiger fassen wir es wohl mit Chrysostomus, Theophylact, Pelt und de Wette in besonderer Beziehung auf die ἀτάκτους, ὀλιγοψύχους und ἀσθενεῖς, so jedoch, daſs noch Andere, welche der μακροθυμία bedürfen, damit einbegriffen sind, und daſs diese Ermahnung schicklich den Uebergang zu Vs. 15 macht, wo die Rachsucht verboten wird. —

Vs. 5. Ὁρᾶτε μήτις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῷ κ. τ. λ.. Das erfahrene Böse soll nicht vergolten werden (1 Petr. 2, 23; 3, 9; Röm. 12, 17). Nach der Ansicht Schrader's bezieht sich dies Gebot auch auf die Heiden, von denen die Christen so vieles Böse zu erdulden hatten; nach de Wette werden, da die Rachsucht des Christen ganz unwürdig ist, nicht Alle selbst davor gewarnt, sondern die Bessern aufgefordert darüber zu wachen, daſs keine Ausbrüche derselben vorkommen. ὁρᾶτε, μή. Das

Verbum ὁρᾶν wird, wie ebenso βλέπειν, auch von Griechen von einem vorsichtigen besorglichen Hinsehen, um sich vor etwas zu hüten, gebraucht. Wie sehr βλέπειν im N. T. an den Begriff des sibi cavere anstreift, zeigt die Verbindung mit ἀπό τινος (Marc. 8, 15; 12, 38; Philipp. 3, 2). Während aber ὁρᾶτε, μὴ im Classischen ganz gebräuchlich erscheint, (vergl. Xenoph. Cyrop. 3, 1, 27: ὅρα μὴ ἅμα τε εὖ ποιήσῃς, mit der Bemerk. von Poppo p. 172; Lucian Char. 5: ὅρα μόνον, μὴ — ἐξεργασώμεθα. Dialog. Deor. 5, 2: ὅρα, μὴ κακόν τι ποιήσωμεν. XXII, 6; XXIX, 7: ὅρα δὲ, μὴ καὶ τοὺς ἄλλους νεκροὺς ἐρωτᾶν τὰ ὅμοια διδάξῃς), ist βλέπετε, μὴ oder μήποτε Hellenistisch. Gewöhnlich folgt das Verbum, wie hier im Conjunctiv des Aorists (Matth. 8, 4; 18, 10; Marc. 1. 44). — μήτις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῷ. „κακὸν injuriam innuit, quam quis alteri facit." Weingarten. Vergl. zu den Worten Röm. 12, 17: μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδίδοντες, und dazu die treffliche Bemerkung von Fritzsche Pauli ep. ad Rom. tom. 3 p. 91, wo er sagt: „Graeci virtutem esse censuerunt aequis aequum iniquum autem iniquis esse (vid. Hermannum ad Soph. Philoct. v. 679), et Pharisaei ab eo, qui injuriam intulisset, oculum pro oculo, dentem pro dente exigendum esse dictitarunt (Matth. 5, 38). At Christi disciplina ulli homini malum pro malo reddere vetat, imo postulat, ut gravissimas plagas silentio feramus et vexatori maxillam ad contumeliam praebeamus (Matth. 5, 39). Senecá de ira 2, 32: At enim ira habet aliquam voluptatem et dulce est dolorem reddere. Minime. Non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita injurias injuriis: illic vinci turpe est, hic vincere." — Der negativen Ermahnung läfst Paulus nun die positive folgen, indem er fortfährt: ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε κ. τ. λ., τὸ ἀγαθὸν (im Gegensatze von κακὸν) das Gute, nicht schlechthin, sondern nur das wirklich Gute (Ephes. 4, 28). Die Formel διώκειν τι „einer Sache nacheilen, nachtrachten", ein Gut sich anzueignen suchen, oder einer Tugend sich befleifsigen, ist nicht blofs Hellenistisch als entsprechend dem Hebr. רָדַף (vergl. Ps. 34, 14: (ζήτησον εἰρήνην καὶ δίωξον αὐτήν. Hebr. 12, 14: εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων. Philipp. 3, 12: διώκω δὲ (sc. τὸ βραβεῖον) εἰ καὶ καταλάβω. 1 Petr. 3, 10; 1 Timoth. 6, 12; Röm. 9, 30), sondern auch echt Griechisch, vergl. Plato

Gorg. 468. B: τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες καὶ βαδίζομεν. 480. C: ἀλλὰ παρέχειν μύσαντα καὶ ἀνδρείως, ὥσπερ τέμνειν καὶ κάειν ἰατρῷ, τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν διώκοντα, μὴ ὑπολογιζόμενον τὸ ἀλγεινόν. Gorg. 507. D: εἰ δὲ ἔστιν ἀληθῆ, τὸν βουλόμενον, ὡς ἔοικεν, εὐδαίμονα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον. Theaet. 176. B: ἀρετὴν διώκειν. Xenoph. Memor. 4, 4, 24 mit der Bemerkung von Kühner p. 442. Vergl. noch Lehr's Aristarch. p. 150 (διώκειν et persequi et συντόνως ἐλαύνειν), und Phavorin.: διώκειν τὸ ἁπλῶς κατὰ σπουδὴν ἐλαύνειν. Zum Gedanken siehe Röm. 12, 21, wo der grofse Apostel seine Leser ermahnt, nicht den Anreizungen zur Selbstrache zu unterliegen, sondern des Gegners bösen Sinn durch Edelmuth zu überwinden, indem er schreibt: μὴ νικῶ ὑπὸ, τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν. — Die folgenden Worte lauten in der Recepta: καὶ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας. Das erste καὶ fehlt in den Codd. ADEFG, 17, 23, 37, 39, 57, 67**, 80, in der Syrischen und Coptischen Uebersetzung, in der Vulgata und bei Ambrosiaster und ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf aus dem Texte entfernt. — εἰς πάντας im Gegensatz gegen εἰς ἀλλήλους bezieht sich auf Mitmenschen überhaupt, auch Nichtchristen. Vgl. Theophylact: διώκετε τὸ ἀγαθὸν, τουτέστιν, ἐπιτεταμένως σπουδάζετε ἀγαθοποιεῖν, καὶ εἰς ἀλλήλους, τουτέστιν, εἰς τοὺς πιστοὺς, καὶ εἰς πάντας, τουτέστι, καὶ εἰς ἀπίστους. Siehe weiter Röm. 12, 17—19; Matth. 5, 44; und Gal. 6, 10, wo der Apostel ausdrücklich sagt: ἐργαζόμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας. —

Vs. 16. Πάντοτε χαίρετε. Hoc ad moderationem animi refero, dum placide in rebus adversis se retinet, neque frena dolori laxat." Diese Ermuntrung steht gleichfalls in nahem Zusammenhange mit den vorhergehenden Ermahnungen. Bestrebt euch, will der Apostel sagen, in der gewissen Hoffnung baldiger Errettung, unter allen Umständen Ruhe und Heiterkeit des Gemüths zu erhalten. Es ist die wahre religiöse Heiterkeit und Zufriedenheit, welche hier empfohlen wird. Die Ermuntrung zu dieser Freudigkeit liegt, wie Flatt bemerkt, in dem christlichen Vertrauen auf Gott, in dem Gedanken an das Gute, welches die Christen als solche schon besitzen und geniefsen, und an das weit gröfsere, welches sie zu hoffen berechtigt sind, also in der christlichen Hoffnung, der unaussprechlichen Seligkeit, der Theil-

nahme an der Herrlichkeit Christi. Vgl. Röm. 12, 12; 15, 13; 2 Cor. 6, 10, und meine Bemerkung zu cp. 1, 6 p. 185 f.. Wie hier an die Thessalonicher, so wendet sich Paulus auch an die Philipper (Philipp. 4, 4) mit dem erhebenden Zurufe: χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε, d. h. seid stets in eurem dem Herrn geweihten Leben von höchster Freude beseelt. Natürlich setzt diese Freude die willigste Hingabe an den Herrn, ein stetes Beherrschtwerden durch ihn voraus und ist darin als geistiger Vollgenuſs der himmlischen Gnadengüter unmittelbar enthalten. Vgl. noch zu unserer Stelle Beza: „Gaudium vocat suo more tranquillitatem illam animi in Christo acquiescentis et sibi bene conscii, quae facit, ut in mediis etiam doloribus exultemus"; und Zanchi: „Gaudium Christianum est tranquillitas animi ex fide et bona conscientia proficiscens, qua fit, ut spectata bona Dei voluntate erga nos in Christo, quidquid nobis a Deo immittitur, sive prosperum sive adversum, illud laeto et hilari animo excipiamus." Willkührlich wollte Koppe πάντοτε χαίρετε als Gruſsformel betrachten, „semper bene valete", da doch ein Schluſs hier als höchst unschicklich und πάντοτε in Grüſsen als ganz ungewöhnlich erscheint. —

Vs. 17. Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. Vgl. die Ermahnungen zum Gebete anderwärts bei dem Apostel Ephes. 6, 18: προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ; Coloss. 4, 2: τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε. Den Grund zu dieser öfter vorkommenden Ermahnung ist, daſs der Geist Jesu, dessen der Christ zum wahren Leben bedarf, nur denen immer reichlicher gegeben wird, die ernstlich und anhaltend darum bitten (Luc. 11, 13); sodann, daſs dem Christen das Gebet zum Kampf, der ihm verordnet zum Trost und zur Geduld in den Trübsalen, und endlich zu der wahren innern Heiterkeit und schuldigen Freudigkeit nöthig ist. Daher ist hier beides verbunden, vergl. eine in der Hauptsache ähnliche Stelle Röm. 12, 12. Ueber προσεύχεσθαι vergl. zu cp. 1, 2. — ἀδιαλείπτως (cp. 1, 3; 2, 13) darf hier eben so wenig wie πάντοτε (Luc. 18, 1) populär hyperbolisch genommen werden, sondern bezeichnet recht eigentlich nur das Unabläſsige. Gut daher Pelagius: „Si jugiter non potes lingua, tamen corde"; und Schleiermacher, der christliche Glaube, 2 B. p. 471, wo er treffend sagt: „Das denkende Subject vermag dem nicht zu weh-

ren, dafs es sich nicht — der Entwicklung des zeitlichen Gehaltes voraneilend — das mögliche in mancherlei Bildern ausmalen, und deren Werth für die eignen Bestrebungen vergleichend sich an diejenigen mit Vorliebe hängen sollte, von denen es am meisten Unterstützung erwartet, und so lange diese Thätigkeit fortgeht, mufs sie sich auch mit dem Gottesbewusstsein verbinden, und also Gebet werden. Und da dieses in uns immer fortgeht: so haben wir auch keine Ursache, die Forderung, dafs wir ohne Unterlafs beten sollen (1 Thess. 5, 17), als „einen hyperbolischen Ausdruck" zu behandeln. Denn beteten wir nicht, so müfste entweder unser Interesse an dem Reiche Gottes, welches jene Vorstellungen des heilsamen aber ungewifsen erzeugt, oder unser Gottesbewustsein, welches uns die absolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verschwunden sein." —

Vs. 18. An die Ermuntrung zum Gebet knüpft sich in der natürlichsten Verbindung die Ermahnung: ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε, in Allem seid dankbar, vergl. Coloss. 4, 2; Ephes. 3, 20; Philipp. 4, 6. ἐν παντὶ wird für den Sinn am passendsten absolut genommen: in Allem, in allen Stücken (s. v. a. ὑπὲρ πάντων Ephes. 5, 20), in jeder Hinsicht, in jeder Beziehung (im Gegensatze von ἐν μηδενὶ Philipp. 1, 39), worin die Rücksicht auf Ort und Zeit mit eingeschlofsen ist, so dafs man eben sowohl τόπῳ und χρόνῳ als πράγματι (was indefs am geeignetsten scheint) hinzudenken kann (2 Cor. 4, 8; 6, 4, 7, 5, 11, 16; 8, 7, 9, 8, 11; 11, 6, 9; Epheser 5, 24; Philipper 4, 12). Für ἐν παντὶ wird auch gesagt im N. T. ἐν πᾶσι, vergl. Titus 2, 9: ἐν πᾶσιν εὐαρέστους εἶναι; 2 Timoth. 4, 5: νῆφε ἐν πᾶσιν; 1 Timoth 3, 11, und mehr Beispiele bei Bleck zu Hebr. 13, 4. Chrysostomus und Flatt ergänzen καιρῷ bei ἐν παντὶ und erklären ἀεὶ εὐχαριστεῖτε, was aber hier wohl weniger schicklich sein möchte, da der Sinn offenbar dieser ist: in jechlicher Angelegenheit seid dankbar „μὴ μόνον ἐν τοῖς θυμήρεσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἐναντίοις· οἶδε γὰρ τὸ συμφέρον ὁ μεγαλόδωρος." Theodoret. Gut auch Zwingli: „In omnibus gratias agite, sive laeta sint sive adversa, nam deus omnia dispensat vestro bono" — Ueber εὐχαριστεῖν vergl. zu cp. 1, 2, p. 73. — Die folgenden Worte geben den Grund von den vorangehenden Ermahnungen an; sie lauten in der Recepta: τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς. Lachmann hat

nach γὰρ in den Text gesetzt ἐστι, welches die Codd. AD*EFG, 37, 73, 80, die Vulgata (haec est enim voluntas Dei in Christo Jesu in omnibus), Ambrosiaster und Pelagius darbieten. Allein gegen die Ursprünglichkeit der Partikel γὰρ spricht hinlänglich die wechselnde Stellung, indem sie abwechselnd hinter γὰρ, hinter θέλημα und hinter θεοῦ in den Handschriften gefunden wird; ἐστὶν ist demnach als Glossem zu betrachten und mit Recht von Tischendorf aus dem Texte weggelafsen. Uebrigens sind die Worte zu verbinden τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ εἰς ὑμᾶς, das ist der Wille Gottes (vergl. zu cp. 4, 3) in Beziehung auf euch, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, in Christus Jesus, d. h. vermittelt durch Christum Jesum. Ganz unrichtig urtheilt über unsere Worte Storr, opusc. academ. 3. p. 321, wenn er sagt: „Quum θέλημα θεοῦ non simpliciter sed cum hoc adjunctione ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς commemoretur, non tam Dei postulatum aut mandatnm, quam Dei consilium de nobis Christi Jesu causa intelligi videtur. Hoc profecto „ejus modi" (τοῦτο) est, ut ad εὐχαριστίαν materiam praebeat locupletem (Coloss. 1, 14), nec in ipsa quidem calamitate defuturam (Röm. 8, 17, 28)." Denn abgesehen von der Einseitigkeit des Sinnes, der durch jene Auffassung nothwendig hervorgerufen wird, mufs schon eine solche Vertauschung des τοῦτο und τοιοῦτο als sprachwidrig verworfen werden. —

Vs. 19. Nach der Erwähnung des göttlichen Willens, zufolge dessen die Christen immerdar von einer heiligen Freudigkeit erfüllt, unabläfsig beten und Gott in jedem Verhältnifse, auch in dem Unangenehmen dankbar sein müfsen, war dem Apostel leicht der Uebergang zu der Vorschrift Vs. 19: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε. Ist es doch der heilige Geist in dem Christen, der in ihm bittet (Röm 8, 15, 26; Gal. 4, 6), und wie, was Gottes ist, nur der Geist Gottes versteht (1 Cor. 2, 11), so können die Waffen, die der Geist giebt, anch nur mit dem Gebete des heiligen Geistes geführt werden. Das Wort, welches Geist ist, kann nur der als Waffe handhaben, der im heiligen Geist betet (Ephes. 6, 18). An unserer Stelle handelt es sich zunächst um die Frage, was bedeutet τὸ πνεῦμα. Nach der zu cp. 1, 5 gegebenen Erörterung dürfen wir sagen, dafs τὸ πνεῦμα der heilige Geist ist, d. h. jenes immanente Gottesprincip des evangelischen Lebens, das die Gesammtheit der Gläubigen allgemein be-

seelt und beherrscht, sie von seinem wahren und heiligen Inhalte des evangelischen Lebens voll werden, hiedurch die menschlichen Geisteskräfte von seinem Wesen durchleuchten, und den aus ihm herstammenden menschlichen Geist mit sich zu immer tieferer Einigung gelangen läfst (Röm. 8, 16). Die eigentliche Wirksamkeit dieses heiligen Geistes erkennen wir am deutlichsten aus der apostolischen Zeit, jener besonders schöpferischen Epoche des zuerst in die Menschheit eintretenden Christenthums, wo das neuerweckte evangelische Leben, von der heiligen Geistesmacht durchdrungen, seine höhere Erleuchtung und göttliche Erhebung in begeisterter Kraft und Fülle der Rede eigenthümlich aussprach. An solche Wirkungen des heiligen Geistes haben wir auch an unserer Stelle zu denken, namentlich wohl an die, von welchen 1 Cor. 12, 7—11 geredet wird. Vgl. dazu besonders Neander, Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche 1 B. p. 232 ff.. Zu beachten ist der Artikel τὸ (πνεῦμα), welcher da gesetzt wird, wo das inwohnende πνεῦμα zugleich als etwas nicht blofs subjectiv vorhandenes, sondern objectiv wirkliches, als selbstständig existirender Geist Gottes bezeichnet werden soll (Röm. 8, 9—11.) Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius und Theophylact geben über τὸ πνεῦμα eine doppelte Erklärung, indem sie es einmal verstehen von der sittlichen Gesinnung (Theophyl.: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, τουτέστι, τὸ χάρισμα. κλείετε τὰς θύρας ἤτοι τὰς αἰσθήσεις, ἵνα μὴ εἰσέλθῃ πνεῦμα πονηρίας καὶ οὐ μὴ σβεσθῇ ἡ λαμπάς), das andere Mal (wie später auch Koppe) einseitig von der προφητεία, die der Apostel im folgenden Verse zur Sprache bringt. Athanasius in ep. 1. ad Serap. opp. 1, 2 p. 651. b. Paris 1698 erklärt: ἔλεγεν, ἵνα μὴ σβέσωσιν ἐξ ἀμελείας τὴν ἐν αὐτοῖς ἀναφθεῖσαν τοῦ πνεύματος ἁγίου χάριν. Noesselt, exercit. ad sacr. scriptur. interpret. Hal. 1803 p. 261, war der Ansicht, dafs in τὸ πνεῦμα enthalten sei „omnem voluntatis divinae intelligentiam, quam Christiani essent per Christum consecuti," besonders weil τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ unmittelbar vorhergehe. Siehe die Widerlegung dieser Ansichten bei Chr. T. Lasch, de sententia atque ratione verborum Pauli πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε. Lips. 1834. p. 20 f.. Beiläufig mag erwähnt werden, dafs häufig von den Exegeten zur Erklärung unserer Stelle Röm. 12, 11: τῷ πνεύματε

ζέοντες citirt wird, aber mit Unrecht, da aus der Vergleichung dieser Stelle mit Apg. 19, 2; 18, 25 klar hervorgeht, dafs bei πνεῦμα nicht an den heiligen Geist gedacht werden darf, vielmehr ζεεῖν τῷ πνεύματι nur von brennendem Eifer, von einer kräftigen gleich als glühenden Begeistrung für die Sache des Christenthums aufgefafst werden mufs. Dafs der Geist des Christen, um in diesen Zustand des Glutheifers zu gelangen, vom heiligen Geiste ergriffen und durchdrungen werden müfse, lehrt zwar Paulus (1 Cor. 6, 19; Gal. 5, 22), aber Röm. l. c. enthalten die Worte selbst dieser nicht. Vgl. Rückert zu Röm. 2 B. p. 186; und Fritzsche ad Rom. tom. 3. p. 71. — μὴ σβέννυτε. Das Verbum σβέννυμι „löschen, auslöschen, dämpfen" findet sich bei Paulus noch einmal Ephes. 5, 6 (aber im eigentlichen Sinn wie Matth. 12. 20; Hebr. 11, 34). Hesychius erklärt σβέσαι durch παῦσαι. An unserer Stelle steht das Wort in tropischer Bedeutung, wie oft bei den besten Griechischen Schriftstellern. Vgl. Plato legg. 8, 355. D: οἳ μάλιστα ὕβριν σβεννύασιν. 10,888. A: σβέσαντες τὸν θυμόν. Hom. Il. 9, 678: χόλον σβέσσαι. Plutarch. Pyth. p. 402. B: τοῦ πνεύματος παντάπασιν ἀπεσβεσμένου. Plutarch. vita Timoleonis p. 243. D: τὸ πνεῦμα κατεσβεσμένον παραλόγως. Zur Erklärung des Tropus mufs beachtet werden, dafs der Geist nicht selten verglichen wird mit einem Feuer oder Lichte. Im Gegensatze zu σβεννύναι τὸ πνεῦμα sagt der Apostel 2 Timoth. 1, 6: ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ wo ἀναζωπυρεῖν bezeichnet „von Neuem anfachen, anfeuern", d. h. in frischer Kraftäufserung, lebendiger Bethätigung erhalten. Die höhere geistige Lebenskraft ist auch hier einem Feuer vergleichbar, welches, als läuterndes entflammendes Element, der steten Anfachung bedarf. Wir dürfen übrigens aus der Ermahnung τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε mit einiger Wahrscheinlichkeit schliefsen, dafs in den Gemeindeversammlungen begeisterte Lehrer und Propheten aufgetreten sein mochten, bei denen sich vielleicht schwärmerische Erregungen mit einmischten, und dafs Andere, welche das Schwärmerische erkannten, in ihrem Gegensatze so weit gingen, dafs sie auch die aus einer echten Begeisterung hervorgehenden Erscheinungen in dieselbe Classe setzten. Vermuthlich wollten es ängstliche Vorsteher aus Furcht vor Schwärmerei nicht dulden, dafs Jeder, der sich innerlich berufen fühlte, nach freiem

Geistesdrange in der Gemeindeversammlung sich aussprach. Jedenfalls scheint sich darauf die Ermahnung des Apostels „nicht dämpfet die Geistesgluth" zu beziehen. Olshausen ist dagegen der Ansicht, dafs Paulus damals, als er diesen Brief geschrieben, keine Ahnung gehabt habe, dafs die Christen in Thessalonica in Gefahr gewesen, eine Beute der Schwärmerei zu werden, wie dies nach dem zweiten Briefe später der Fall gewesen. Und Schrader findet es sogar auffallend, dafs wenn einmal eine solche Ermahnung für die Thessalonicher nöthig gewesen, nicht mehr davon die Rede, nicht im ganzen Briefe davon geredet werde, wie es sonst bei Paulus mit dem, was einer Gemeinde nöthig war, der Fall sei. Es scheine, meint Schrader weiter, überall in dem Briefe nur gesammelt zu sein, was man für Paulinisch gehalten, so dafs man den Brief für Paulinisch halten könnte, ohne dafs ihn doch wirklich Paulus selbst verfafst hätte. Allein beider Gelehrten Ansichten beruhen auf Vorurtheilen und irrigen Combinationen, die in dem bereits Gesagten ihre Widerlegung hinlänglich gefunden haben. —

Vs. 20. *Προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε.* „Opportune haec sententia alteri subnectitur: nam quum per doctrinam Spiritus Dei nobis maxime illuceat: qui doctrinae locum negant, quantum in se est, extinguunt Spiritum: semper enim considerandum, qualiter aut quibus mediis se nobis communicare velit Deus." Calvin. Die *προφητεία*, נְבוּאָה, ist dem gewöhnlichen neutestamentlichen Sprachgebrauche gemäfs nach der historischen Bildung dieses Begriffes, der im Wesentlichen auf dem alttesttamentlich-israelitischen beruht, die Prophezeiung der christlichen Propheten (1 Cor. 13, 2, 8; 14, 6), d. h. der bewufste, durch unmittelbare Erregung des heiligen Geistes hervorgerufene, begeisterte Ausspruch, welcher, ohne an ein bestimmtes Amt gebunden zu sein, mit einem tiefen Geistesblicke zugleich in die Zukunft, die Tiefen des menschlichen Herzens und des göttlichen Rathschlusses enthüllt uud dadurch mit besonderer Energie zur Erleuchtung, Ermahnung und Tröstung der Gläubigen und zur Gewinnung der Ungläubigen wirkt. Vgl. Rückert zu Röm. 12, 6. p. 176, wo der christliche Prophet in seinen Hauptzügen trefflich so dargestellt wird: „Der christliche Prophet ist ein Mann, welchen

das göttliche πνεῦμα zu reden treibt, was zur Belehrung und sittlichen Erhebung der Gemeinde dienen kann, von welcher Gattung des Inhalts es auch sei, und hierin den Aposteln gleich, welche ebenfalls προφῆται sind, und verschieden vom διδάσκαλος dadurch, daſs dieser nicht διὰ τοῦ πνεύματος spricht wie er; aber wieder geschieden vom Apostel dadurch, daſs dieser den Auftrag vom Herrn hat auszugehen und das Evangelium zu verbreiten, welcher dem im Schooſse der Gemeinde bleibenden Propheten fehlt. Was er spricht, ist ihm geoffenbart, es kann daher auch ein Mysterion oder eine Weissagung sein, aber sein Vortrag ist von der Art, daſs der Hörende ihn versteht und seine οἰκοδομὴ dadurch gefördert wird; kurz er ist der Prediger der Gemeinde, ohne bestimmtes Amt noch menschliche Bestallung." Siehe noch besonders Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche 1 B. p. 236 ff.. Indem somit die Propheten durch ihre ergreifenden Geistesvorträge nicht nur die christlichen Gemeinden förderten, sondern auch denjenigen, welche noch nicht zum Glauben an Christum entschieden waren, den Weg dazu bahnten, leuchtet ein, welch einen groſsen Einfluſs diese auf das Gemüth besonders einwirkende Kraft der begeisterten Rede für die Ausbreitung des Evangeliums in dieser Zeit haben muſste. Daher ermahnt der Apostel auch die Thessalonicher: προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε. Das Verbum ἐξουθενεῖν, bei den spätern Attikern seit Aristoteles und Theophrast gewöhnliche Form statt ἐξουδενεῖν, vergl. Lobeck ad Phrynich. p. 181, 599. „für nichts achten, verachten", und insofern sich die Verachtung oft in Spott kund giebt, „verspotten." LXX. für בָּזָה (2 Sam. 2, 30), מָאַס (2 Sam. 8, 7), לָעַג (Ps. 59, 9); im N. T. nicht selten (Röm. 14, 3, 10; 1 Cor. 1, 28; 2 Cor. 10, 11). Marc. 9, 12 findet sich die Form ἐξουδενόω. Worin lag der Grund dieser Verachtung der Prophezeiungen? Sehen wir ab davon, daſs der Geist durch die Verachtung seiner Aeuſserungen, unter welchen die Prophezeiung die vornehmste ist (1 Cor. 14, 5), auch gewissermaſsen gedämpft werde, weil dadurch der Eifer der Begeisterten erkaltete, so konnte, wie de Wette bemerkt, die Verachtung der Prophezeiungen theils in einseitiger Verständigkeit und Ordnungsliebe Einzelner vielleicht der Presbyter ihren

Grund haben, theils durch den von Manchen getriebenen Mifsbrauch der Geistesgaben namentlich durch das Auftreten falscher Propheten (2 Thess. 2, 2; 1 Joh. 4, 1) veranlafst sein, zu denen vielleicht manche jener Müssiggänger und Unruhigen (Vs. 14) gehören mochten. Mehrere Ausleger haben auch die Vorliebe, welche Manche für andere Geistesgaben (*ἐνεργήματα δυνάμεων, τέρατα, γένη γλωσσῶν*) haben mochten, hieher ziehen wollen; aber wohl mit Unrecht, denn diese würden wohl nicht gerade die Verachtung der Prophezeiungen hervorgerufen haben. Je weniger aber der Prophet in den Momenten der ihn fortreifsenden Begeisterung sich selbst zu beachten und sich selbst zu prüfen und zu richten fähig war, je gröfser hier die Gefahr der Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, desto mehr bedurfte es, um dies zu verhindern, der Geisterprüfung (*διάκρισις πνευμάτων* 1 Cor. 12, 10), vermöge deren Einzelne mit erleuchtetem echt evangelischem Sinne zu bestimmen vermochten, was in den Vorträgen derjenigen, welche als begeisterte Redner in den Gemeindeversammlungen auftraten, wahrhaft evangelischen Gehalt habe, oder nur subjective Meinung sei, wie denn beides, namentlich in den vermeintlichen Weissagungen, wohl oft unter heiligem Scheine mit einander vermischt sein mochte (1 Cor. 14, 29). Und in dieser Hinsicht will Paulus nicht ein urtheilloses Bewundern jeder Prophezeiung, sondern ermahnt die Gemeinde zu Thessalonica.

Vs. 21. *πάντα δοκιμάζετε· τὸ καλὸν κατέχετε.* Griesbach hat unmittelbar nach *πάντα* ein zur Verbindung dieses Satzes mit dem vorhergehenden dienendes *δὲ* aufgenommen, welches in den Codd. DEFG, 23, 37, 39, 47, 57, 61 67**, 74, 80, in der Vulgata (omnia autem probate; quod bonum est, tenete), bei Chrysostomus, Theophylact u. A. gelesen wird. de Wette indem er behauptet, der Apostel habe bis Vs. 22 asynthetisch geschrieben, will dieses *δὲ* als Nachbesserung verwerfen, weil es bei dem Gegenzeugnifse von Codd. AB und den gleichfalls der Satzverbindung nachhelfenden Lesarten *δοκιμάζοντες* statt *δοκιμάζετε* (in den Codd. 61, 72, 74) und *καὶ* vor *τὸ καλὸν κατέχετε* (in den Handschriften 20, 48, 69) nicht genug Beglaubigung habe. Allein *δὲ* scheint nach meiner Ansicht echt zu sein und mufs mit Lachmann und Tischendorf beibehalten werden, denn theils

hat es die Mehrzahl von Handschriften für sich, theils ist das Fehlen des Partikel in den Codd. AB. sehr erklärlich wegen der ersten Silbe des nachfolgenden Verbums δοκιμάζετε, vor welchem δὲ leicht „mero calami errore" (Lasch l. c. p. 30) ausfallen konnte. Uebrigens bedeutet δὲ nach Negationen nie „sondern", vergl. Hartung, Lehre von den Partikeln 1 B. p. 171, vielmehr entspricht der Partikel, wie mir scheint, nach negativen Gliedern unser deutsches „wohl aber." — πάντα darf hier nicht allgemein verstanden, sondern muſs auf das Vorhergesagte bezogen werden. Pelt versteht πάντα von allen Gnadengeschenken des heiligen Geistes (de omnibus donis, quae spiritus sancti prae se ferunt auctoritatem, τὰ πνευματικὰ 1 Cor. 14, 1), aber mit groſsem Unrechte, denn Sinn und Zusammenhang verlangen, πάντα auf das Vorhergehende und zwar auf τὰς προφητείας zu beziehen. Diese Auffassung erfordert auch das nach πάντα aufgenommene δὲ. Paulus will also sagen: „verachtet begeisterte Vorträge nicht, wohl aber prüfet alles", nämlich was begeisterte Lehrer, die προφῆται, mittheilen. So schon richtig Grotius (πάντα hic restringendum ex antecedente ad ea, quae dicuntur ab eis, qui se prophetas dictitant); Schott, Lasch l. c. p. 32; Olshausen und de Wette. — Das Verbum δοκιμάζειν, „prüfen, die Echtheit einer Sache untersuchen" (im A. und N. T. nicht selten als ziemlich gleichbedeutend mit πειράζειν zusammengestellt, vgl. Sapient. 1, 3; 2, 17, 19; 3, 5, 6; 11, 9, 10; bei LXX. Ps. 95, 9; 2 Cor. 13, 5; Hebr. 3, 9) steht hier in seiner eigentlichen Bedeutung, wonach es, wie bereits zu cp. 2, 4 p. 148 bemerkt worden, von dem gesagt wird, was die Wechsler thun, indem sie die ihnen dargereichten Metalle prüfen, ob sie echt oder unecht sind. Vergl. Isocrat. 12, 39: τὴν πορφύραν καὶ τὸν χρυσὸν θεωροῦμεν καὶ δοκιμάζομεν. Ebenso wie die Griechen δοκιμάζειν und ἀποδοκιμάζειν gebrauchen die Lateiner probare und improbare, vgl. Ulpian. 7: sicuti argentarius et numularius idem sunt, ita ad numularios spectasse pecuniam probare vel improbare. Anstatt δοκιμάζειν finden wir bei den Classikern öfters im Gebrauche διαγιγνώσκειν und διακρίνειν. Vergl. Xenoph. Memor. 3, 1, 9: διαγιγνώσκειν τό τε καλὸν καὶ τὸ κίβδηλον δίκαιον καί τὸ ἀληθὲς, und mehr Beispiele bei Hänsel in s. Abhandlung über die richtige Auffassung der Worte 1 Thess. 5, 21 f. in den Stud. u.

Krit. Jahrg. 836 p. 175 ff.. Demnach ist der Sinn *) der Worte „πάντα δοκιμάζετε“ dieser: „machet es wie erfahrene Wechsler; wie diese alle Münzen, die ihnen dargereicht werden, untersuchen, ob sie echt sind oder unecht, so prüfet auch ihr die Vorträge der Propheten, ob die darin enthaltenen Lehren wahr oder falsch sind.” Falsche Lehren aber erscheinen als falsche Münzen, denn auf ihnen steht nicht, um mit Origenes zu reden, das Bild des Herrn. Zweifelsohne spielt unser Apostel mit diesen Worten auf jenen bekannten Ausspruch: „γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, werdet tüchtige Geldwechsler.” Interefsant ist die Behauptung einiger Kirchenväter, Paulus habe hier wirklich geschrieben: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται πάντα δοκιμάζοντες, τὸ καλὸν κατέχετε κ. τ. λ., während andere Väter (Hieronymus in epist. ad Minerdium et Alexandrum; Caesarius quaest. 78; der Ketzer Apelles bei Epiphan. haeres. 24 ad. 44 p. 167 ed. Basil.) die Worte „γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται“ als einen Ausspruch des Herrn anführen, und, wie wir dafür halten, mit gröfsrem Rechte, da die äufserliche Ueberlieferung eben sowohl wie der innere Character dieses Ausspruches, welcher der Analogie der Bildersprache

*) Hänsel citirt die schöne Stelle aus Chrysostomus tom. V. p. 844 (in der Frankfurter Ausgabe), wo dieser den Grund angiebt, warum zu Pfingsten die Apostelgeschichte vorgelesen wird, und, nachdem er die Stelle Matth. 25, 27 angeführt hat, alsdann hinzusetzt: Warum hat euch (die Zuhörer) Gott Wechsler genannt? Er lehrt hiemit Alle, dafs sie denselben Eifer bei der Prüfung des Vorgetragenen beweisen sollen, welchen jene beweisen bei Untersuchung der Münzen. Denn wie die Wechsler das falsche und unechte Gold auswerfen, das echte aber und gute (ὑγιὲς) annehmen, und das unechte von dem echten unterscheiden: so mache du es auch, und nimm nicht jede Lehre an, sondern die unechte und verbotene wirf von dir weg, die gesunde aber und heilbringende geleite in dein Inneres. Denn auch du, auch du hast Wage und Gewicht, nicht von Erz und Eisen bereitet, aber in Keuschheit und Glauben bestehend, und dadurch prüfe jede Lehre. Denn defshalb spricht er: werdet bewährte Wechsler, nicht dafs ihr auf dem Markte stehen und das Geld zählen, sondern dafs ihr die Lehren prüfen sollt mit aller Sorgfalt. Darum spricht auch der Apostel Paulus: prüfet Alles, das Gute allein aber behaltet.” —

Christi ganz entspricht, für die Echtheit und Herkunft desselben vom Erlöser zeugt. Dazu kommt, daſs wir beim Paulus nicht selten Anspielungen auf Worte des Herrn oder Anklänge aus denselben bemerken, auch wo er sie nicht gerade ausdrücklich anführt. Vergl. Neander, das Leben Jesu Christi. p. 474; und die Stellen der Kirchenväter, worin der Ausspruch erwähnt wird, in Fabricii Codd. apocryph. N. T. tom. 1 p. 330; tom. p. 524. Die Christen in Thessalonica werden also ermahnt, die ihnen dargebotenen Lehre zu prüfen. Diese Prüfung war um so mehr Pflicht der Thessalonicher, als sie nach dem herrlichen Zeugniſse, das ihnen cp. 1, 5 vom Apostel gespendet wird, im Besitze des Geistes der Wahrheit und der geoffenbarten Wahrheit im Worte waren und somit die Fähigkeit der Prüfung hat ten. Vergl. 1 Cor. 2, 10, wo Paulus sagt: *τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ*, und besonders Vs. 15: *ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ᾽ οὐδενὸς ἀνακρίνεται.* Wie an unserer Stelle und sonst (1 Cor. 12, 10, 14, 29) der groſse Apostel das *χάρισμα* der *διάκρισις πνευμάτων* dem prophetischen *χάρισμα* als Correctiv zur Seite stellt, so sagt in demselben Sinne Johannes in seinem ersten Briefe cp. 4, 1: *ἀγαπητοὶ, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ θεοῦ ἐστιν*, und fährt, indem er das Merkmal einer wahren begeisterten Lehre angiebt, fort: *πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν· καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ θεοῦ οὐκ ἔστιν.* Im Uebrigen haben ältere und neuere Theologen in den Worten „alles prüfet" den Grundsatz und die Berechtigung des Rationalismus oder desjenigen Systems finden wollen, nach welchem die Vernunft zur Richterin der Offenbarung selbst erhoben wird. Aber zunächst erscheint, wie de Wette treffend anmerkt, als der Gegenstand der Prüfung nicht die Offenbarung selbst, sondern deren Reproduction als Aneignung und Anwendung durch christlich Begeisterte. Sodann ist der Maasstab der Prüfung nicht die Vernunft, sondern das christliche *πνεῦμα*, welches erst durch die Annahme der Offenbarung in Christo erweckt wird, und zwar in einem im Menschen selbst liegenden Principe (das man Vernunft nennen kann) seinen Keim hat, aber deſsen durch Christum geschehene freie Entbindung und Entwicklung ist. Diese von Paulus empfohlene Prüfung ist also nicht Glaubensprüfung,

sondern setzt den Glauben voraus. Vergl. auch Lasch l. c. p. 48 ff.. — τὸ καλὸν κατέχετε. Diese Worte hängen mit den vorhergehenden genau zusammen. Zwar bemerkt Flatt, τὸ καλὸν beziehe sich wohl nicht auf das Vorhergehende, auf die prophetischen Belehrungen, in dem Sinne: si καλὸν sit, quod docent, ad quod faciendum vos hortantur, constanter sequimini, sondern wenigstens zugleich auch auf das Folgende; ja es könnte auch bloſs mit dem Folgenden zusammenhängen; es sei ein allgemeiner Ausspruch, der sich wohl aufs Handeln beziehe: Alles, was wahrhaft gut ist, befolgt auch standhaft; worin freilich der besondere Satz liege, die prophetischen Ermunterungen zum Guten zu benutzen. Allein diese Meinung erweist sich als irrthümlich. Denn daſs die Worte τὸ καλὸν κατέχετε nicht als eine neue, vom vorigen unabhängige Ermahnung zu betrachten sind, dafür spricht zunächst das Participium δοκιμάζοντες, welches sich in einigen Codd. (61, 72, 74 u. a. m.) vorfindet; sodann die Partikel καὶ, welche vor τὸ καλὸν κατέχετε in Codd. 20, 48, 69 u. a. m. gelesen und von Luther beibehalten wird, indem er übersetzt: „Prüfet aber alles, und das Gute behaltet;" endlich auch der Gebrauch des κατέχειν, welches ein Empfangen —, Gehörthaben voraussetzt; hätte Paulus eine Beziehung auf dies nicht ausdrücken wollen, so würde er anstatt κατέχετε wohl ζηλοῦτε gesagt haben. τὸ καλὸν, das Gute, die gute Münze, was sich in dem von Begeisterten Vorgetragenen zufolge eurer Prüfung als wirkliche göttliche Wahrheit bewährt, was euch ein ἀληθινὸς προφήτης darbietet (vgl. Basilius Magn. opp. p. 182, wo er das καλὸν in unserer Stelle durch δόκιμον erklärt), das haltet fest, verwerfet nicht. Aristot. Rhet. 1, 9 p. 1366, a, 33 sagt: καλόν ἐστιν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ. Gut bemerkt Lasch, daſs Paulus nicht ohne Grund und Ursache den „gradum positivum" gebraucht habe; etenim „quidquid omnino pulcre, bene, recte docuissent suasissentque prophetae, retinendum erat Thessalonicensibus. — κατέχειν (im Gegensatz von ἀφιέναι öfter bei Plutarch) bezeichnet nicht „recipere, sed receptum et approbatum fortiter tenere, constanter sequi, diligenter servare et adversus hostes tueri ac defendere, ne praeripiatur." Wolf. Vgl. Plato Theaet. 150. D: αὐτοὶ παρ' αὑτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὑρόντες τε καὶ κατέχοντες. Im N. T. kömmt das Verbum vom geistigen Festhalten durch Glauben

und Beobachtung noch öfter vor; vgl. 1 Cor. 11, 2: ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, ὅτι πάντα μου μέμνησθε, καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε. 15, 2: γνωρίζω δὲ ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον, δι᾽ οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, εἰ κατέχετε. Hebr. 3, 6; 10, 22, 23; Luc. 8, 15: τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. —

Vs. 22. Ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε. Diese Ermahnung, von der Bullinger sagt: „brevis est sententia, sed multis modis pectori insculpenda", hängt ebenfalls mit dem Vorhergehenden genau zusammen, macht den Uebergang ins Allgemeine, und enthält den negativen Gedanken, daſs man sich überhaupt von allem Schlechten fern halten solle. Treffend daher schon Zwingli: „ab omni specie mala, hoc in genere intelligendum est." Der Begriff des δοκιμάζειν wird also in seine zwei Seiten zerlegt, in das Anerkennen des Guten und in das Verwerfen des Schlechten. Vgl. zum Gedanken Röm. 12, 9, wo Paulus ermahnt: ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρὸν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ. Schwierig scheint die Auffassung und Erklärung von εἶδος zu sein. Das Substantivum εἶδος (von εἴδω) bezeichnet zunächst „das in die Augen Fallende, Ansehn, Gestalt", vgl Hom. Il. 2, 58, wo Agamemnon erzählt:

κλῦτε, φίλοι· θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν Ὄνειρος
ἀμβροσίην διὰ νύκτα· μάλιστα δὲ Νέστορι δίῳ
εἶδός τε, μέγεθός τε, φυήν τ᾽ ἄγχιστα ἐῴκει,

und sonst sehr häufig, auch bei LXX. (Jesaj. 53, 2, 3) und im N. T. (Luc. 3, 22; 9, 29: τὸ εἶδος τοῦ προσώπου; Joh. 5, 37. Sodann „die Form", der Materie (ὕλη) entgegengesetzt, sehr oft bei Aristoteles und spätern Philosophen, namentlich Plutarch. Hänsel l. c. p. 172 führt den Gregor von Nazianz an, welcher in der Rede auf den neuen Sonntag (εἰς τὴν καινὴν κυριακὴν, Sonntag nach Ostern) p. 234 b ed. Ald. davon redet, daſs Gott das Licht eher geschaffen habe, als die Sonne, und die Bemerkung macht: bei den übrigen Dingen schuf Gott erst die Materie, ὕλη, dann die Form, εἶδος, hier aber auf eine wunderbarere Art erst die Form und dann die Materie: ἐνταῦθα τὸ εἶδος τῆς ὕλης προὐπεστήσατο. Endlich „die Art, Gattung", vergl. Plato Rep. 10, 576; Epin. 990. E: εἶδος καὶ γένος. Pol. 2, 537, C: τρίτον δὲ

ὁρᾷς τι, ἔφη, εἶδος ἀγαθοῦ; oft im Gegensatze des γένος, vgl. die Beispiele bei Pape, Handwörterb. der Gr. Sprache 1 B. p. 577. Bei dem Apostel Paulus findet sich das Nomen außer an unserer Stelle noch einmal 2 Cor. 5, 7, es fragt sich, in welchem Sinne. 2 Cor. 5, 7 sagt Paulus: θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου, διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν οὐ δι' εἴδους. Hier übersetzt Luther: „Wir sind aber getrost, und haben viel mehr Lust außer dem Leibe zu wollen und daheim zu sein bei dem Herrn; denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen." Auch de Wette erklärt διὰ εἴδους durch διὰ τῆς ὄψεως, τοῦ βλέπειν (Röm. 8, 24). Allein daſs εἶδος (ebenso wie Num. 12, 8), wie fast alle Ausleger dieser Stelle annehmen, das Schauen bedeute, kann gar nicht erwiesen werden. Weit richtiger und dem Contexte angemessener faſst das Nomen Meyer auf, indem er οὐ διὰ εἴδους verdeutscht: „nicht so, daſs wir von der Gestalt der Sache umgeben sind" d. h. nicht so, daſs wir die σωτηρία schon in ihrer Erscheinung vor uns haben. Vergl. auch Tittmann de synonym. N. T. p. 119, der übrigens falsch erklärt: externa rerum specie captum vivere. Unsere Stelle übersetzt Luther: *) „Meidet allen bösen Schein." Aber abgesehen davon, daſs die Bedeutung „Schein" sprachlich nicht nachgewiesen werden kann, warnt auch vor Vermeidung des bösen Scheins der Apostel gewiſs nicht; dieser Gedanke paſst keinesfalls zu dem Vorhergehenden; denn was wäre dies für ein Zusammenhang, wenn man übersetzen wollte: das Gute behaltet, allen bösen Schein meidet. Zwar bemerkt Grotius: Christiani non a rebus malis tantum

*) Ebenso Erasmus, welcher die Worte so umschreibt: a malis sic oportet obhorrere, ut ab iis etiam abstineatis, quae mali speciem prae se ferunt. Weiter scheint Wolf zu dieser Uebersetzung sich hinzuneigen, wenigstens hält er sie für eben so zuläſsig, als die andere: „enthaltet euch von jeder Art des Bösen." Er sagt nämlich: dupliciter haec accipi possunt, nempe, ut vel externa species, quae mali suspicionem concitare possit, vel omne mali pravique genus evitari debere dicatur, und fügt dann weiter hinzu: nec altera expositio, quae speciem mali infert, fundamento destituitur. —

sed et ab iis, quae speciem habent mali, abstinere debent. Allein πᾶν εἶδος πονηροῦ steht offenbar dem τὸ καλὸν entgegen; dem wirklich Guten kann daher auch nur das wirklich Böse, nicht der bloſse Schein des Bösen entgegengesetzt werden. Man sieht deſshalb nicht ein, was hier der Schein soll, da in dem vorangehenden Satzgliede von dem wirklich Guten die Rede war. Dazu kommt, wie Olshausen angiebt, daſs die Ermahnung, sich des bösen Scheins zu enthalten, voraussetzt, man sei vom Bösen selbst schon los, daſs aber Vs. 23 in dem ἁγιάσει κ. τ. λ. diese Lösung vom Bösen erst erbeten zu werden scheint. Daher muſs εἶδος hier in der Bedeutung „Gattung, Art" genommen werden. So schon der Syrer, welcher übersetzt: ܘܡܢ ܟܠ ܨܒܘ ܒܝܫܐ ܥܪܘܩܘ, d. h. et ab omni negotio malo fugite. Vulgata: ab omni specie mala abstinete vos, und fast alle neuern Ausleger, als Pelt, Schott, Lasch, Olshausen. Hänsel l. c. p. 181 davon ausgehend, daſs δοκιμάζειν, καλὸν der Münzsprache des Alterthums angehört, erklärt unsere Worte: „vor jeder falschen Münzsorte aber hütet euch", d. h. alle falsche Lehre weiset zurück. Darnach soll also εἶδος hier die Münzsorte bedeuten, und das γένος ist mithin Geld, Münze. Daſs εἶδος so gebraucht wird von Münzsorten, ist allerdings leicht zu beweisen. Hesychius: κολλυβιστής, τραπεζίτης· κόλλυβος γὰρ εἶδος νομίσματος· Theophyl. in cp. XI Marci: κόλλυβος εἶδος λεπτοῦ νομίσματος χαλκοῦ. Gerade so wird auch das latein. species gebraucht; und selbst im Deutschen ist es gebräuchlich geworden, gewisse Münzen Species zu nennen. Indeſs so geistreich diese Auffassung erscheint, so müssen wir doch deren Richtigkeit in Zweifel ziehen. Denn einmal paſst zu dieser Erklärung von Münze, wie de Wette gut dagegen einwendet, nicht der Ausdruck ἀπέχεσθαι; sodann scheint auſser Zweifel zu sein, daſs der Apostel, indem er nicht sagt: enthaltet euch von allem Bösen, sondern ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ, in den letzteren Worten auch auf frühere Ermahnungen im Briefe (cp. 4, 3 ff. 12) zurückweist und dieselben noch einmal zusammenfaſst; und endlich darf πονηροῦ nicht adjectivisch, sondern muſs substantivisch aufgefaſst werden, wogegen das Fehlen des Artikels durchaus nicht spricht. Zwar meint Hänsel, der Apostel rede nicht von

einem εἶδος πονηροῦ, von einer Art des Bösen, sondern von einem εἶδος πονηρὸν, von einer bösen Art; allein diese Meinung bleibt eben nur eine Meinung. So gut wie Plato Pol. 2, 337. C. von einem εἶδος ἀγαθοῦ spricht, ebenso treffend kann Paulus von einem πᾶν εἶδος πονηροῦ reden. Auch sieht man nicht ein, warum πονηροῦ ohne Artikel, weil unbestimmt gedacht, nicht substantivisch gesetzt sein könne. Vgl. Hebr. 5, 14: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφὴ τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ, und besonders Rost, Gr. Gr. p. 444. Bei Josephus Antiqq. 10, 3, 1 lesen wir: πᾶν εἶδος πονηρίας ἐπιδειξάμενος ἐν τῷ τρόπῳ. Die richtigste und sprachgemässeste Uebersetzung ist also: „von jeder Art von Bösem enthaltet euch." Gut daher schon Beza: ab omni genere mali, und de Wette: von jeder Art von Bösem haltet euch fern. Ueber ἀπέχεσθαι ἀπό τινος vergl. meine Bemerkung zu cp. 4, 3 p. 294. —

Vs. 23. An die Ermahnung, von allem Schlechten sich überhaupt fern zu halten, schliefst sich nun der auf Heiligung des ganzen Menschen sich beziehende fromme Wunsch an, vergl. zu cp. 3, 12: „Non satis est, nos monendo officium facere: Dei afflatu etiam ad sanctitatem opus." Grotius. Paulus fährt fort: αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης — κ. τ. λ.. αὐτὸς δὲ, er aber, von dem alles abhängt. αὐτὸς, wie es sonst im Casus rectus nie ohne Nachdruck steht (vgl. Winer's Gr. p. 132), so auch hier nicht, wo es den Gegensatz mit dem menschlichen Streben nach Heiligung macht (vgl. cp. 3, 11). — ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης. Dieser Bezeichnung Gottes bedient sich Paulus öfter, besonders auch gegen das Ende der Briefe, bei Segenswünschen für die Leser, vgl. Röm. 15, 33; 16, 20; Philipp. 4, 9; 2 Cor. 13, 11: ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης. 2 Thess. 3, 16: ὁ κύριος τῆς εἰρήνης. Hebr. 13, 26, dessen Verfasser den Ausdruck sicherlich wohl vom Apostel entlehnt hat. Siehe Bleek, den Brief an d. Hebräer. 1 B. p. 319. Die Formel kann Gott sowohl als denjenigen bezeichnen, von dem allein der Friede ausgeht, der die Quelle alles Friedens ist (vgl. 1 Cor. 2, 8, wo Christus heifst ὁ κύριος τῆς δόξης, d. i. der Herr, der Inbegriff der Herrlichkeit ist; Apg. 7, 2: ὁ θεὸς τῆς δόξης; Ps. 24, 7: ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; Röm. 15, 5: ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως; 15, 13: ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος), als auch denjenigen, welcher den Frieden liebt und will; und

auch der Begriff der εἰρήνη selbst kann dabei verschieden gefaſst werden, von dem Frieden der Menschen mit Gott, in sich, und unter einander. Vorzugsweise scheint Paulus Gott durch das oft gebrauchte Praedicat als Quell und Stifter des Friedens zu bezeichnen, und obwohl in mehreren der angeführten Stellen (Röm. 16, 20; 2 Cor. 13, 11; Philipp. 4, 7 mit der Bemerkung von Meyer p. 122 f.) die Beziehung des Prädicats auf den in den Gemeinden obwaltenden Zwiespalt sich erkennen läſst, so daſs man bei der Erklärung stehen bleiben könnte „der den Frieden der Eintracht unter den Menschen will", so dürfte doch auch bei dem groſsen Apostel der Ursprung des Prädicats darin zu suchen sein, daſs er in der Erlösung wie den gröſsten Beweis der ἀγάπη, so auch der friedestiftenden Gesinnung sah. Vergl. Tholuck, Auslegung der Bergpredigt Christi p. 112. Nach Olshausen heiſst Gott hier θεὸς τῆς εἰρήνης, weil die Heiligung die Bedingung äuſsern und innern Friedens ist; Gott also, der den Frieden in sich trägt, will ihn auch durch die Heiligung den Menschen mittheilen. — ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς κ. τ. λ.. Das Verbum ἁγιάζειν findet sich bei Classikern nicht, ist vielmehr eine Alexandrinische Form, gebildet durch Verlängerung aus der bei Griechen gebräuchlichen ἁγίζειν, vergl. Rost, vollständiges Wörterbuch p. 21 und 22. Es wird häufig sowohl in den Schriften des N. T. gelesen als auch bei LXX, wo es herrschend im Activ und Passiv dem Hebräischen קָדַשׁ nach seinen verschiedenen Conjugationen entspricht, und bezeichnet entweder nach seinem ursprünglich hieratischen und theocratischen Sinne „weihen", von der Welt auserwählt Gott zum Dienst und Eigenthume bestimmen, in seine heilige Gemeinde aufnehmen, welshalb die Glieder des Volkes Gottes im N. T. als ἅγιοι, ἡγιασμένοι bezeichnet werden, insofern sie aus der Masse der Menschheit gesondert und ganz Gott und seinem Dienst geweiht sind (vergl. zu cp. 3, 13 p. 278), oder es steht im ethischen Sinne der sittlichen Erneuerung oder Förderung zur Gottähnlichkeit durch die Kraft des heiligen Geistes. An unserer Stelle ist für die erstere Erklärung der weit häufigere biblische Sprachgebrauch, wie er schon in der Bezeichnung der Christen (Vs. 27) liegt; es giebt sich darin kund der Begriff der Weihe für Gott und der Auf-

nahme in die innige und völlige Beziehung zu ihm. Vgl. Joh. 17, 17, wo Christus für seine Jünger Gott anfleht: ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου. Mit Unrecht will Schott zu ἁγιάσαι suppliren ἑαυτῷ. Ueber die Form siehe zu πλεονάσαι καὶ περισσεῦσαι cp. 3, 12 p. 269. — Das Adjectivum ὁλοτελὴς „ganz vollendet, vollständig, vollkommen" gehört der spätern Gräcität an (vgl. Plutarch. Mor. p. 909. B.) und erscheint im N. T. als ἅπαξ λεγόμενον. Aquila giebt Deuteron. 13, 17 das Hebr. כָּלִיל durch ὁλοτελῶς. Es fragt sich, ob ὁλοτελεῖς, worauf hier besonders Gewicht zu legen ist, zweckmäfsiger mit ὑμᾶς verbunden werden soll in dem Sinne: vos totos et corpore et animo sibi reddat consecratos, oder mit ἁγιάσαι, vos sibi consecret, ita ut integri maneatis, quales Deo addictos esse oporteat, ἀμώμους. Da der Gedanke bei der zweiten Verbindung, welche besonders von Hieronymus quaest. ad Hedib. 12 (Deus igitur pacis, inquit, sanctificet vos per omnia vel in omnibus, plenos sive perfectos); Ambrosiaster (per omnia perfectos), Erasmus; Koppe und Pelt vertreten wird, schon dem Verbo ἁγιάζειν gewifsermaafsen inhaerirt und Paulus selbst sogleich das ὁλοτελεῖς weiter erklärt, so verdient die erstere Auffassung den Vorzug. Wir übersetzen daher mit Flatt, Schott und de Wette: „Er aber der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar", d. h. eure ganze Persönlichkeit nach Leib und Seele. Ebenso schon Oecumenius und Theophylact, welcher sagt: ὁλοτελεῖς, τοῦτ' ἔστι· σώματι καὶ ψυχῇ. — Die folgenden Worte, welche keineswegs eine blofse Wiederholung des vorigen Gedankens enthalten, sondern eine Weiterführung desselben, indem sie ihn näher bestimmen, lauten: καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη. Das Adjectivum ὁλόκληρος ursprünglich „seinen Theilen nach vollständig, unversehrt in allen seinen Theilen" findet sich schon bei Plato, vgl. Plato Tim. 44 C: ὁλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς, mehr Beispiele bei Ast lexic. Platon. tom. 2 p. 432; und Joh. Ad. Emmerich de voce ὁλόκληρος. Meining. 1777. Bei Philo und Josephus erscheint ὁλόκληρος als das characteristische Wort, durch welches die von den ausgewaschenen Opferthieren geforderte Fehl- und Makellosigkeit bezeichnet wird; die LXX verbinden

ἄμωμος und τέλειος, um das hebräische שָׁלֵם וְתָמִים, wie das Opfer sein soll, zu bezeichnen. Philo bezeichnet sodann weiter auch die vom Priester geforderte Fehllosigkeit durch ὁλόκληρος, und erinnert, dieses in Bezug auf das Aeufserliche Geforderte sei ein Symbol des Innerlichen. Philo de victim. 838: νόμος θυσίαν κελεύει ὁλόκληρον καὶ παντελῆ ὁλοκλήρῳ καὶ παντελεῖ θεῷ. de Monarch. 823: παντελῆ καὶ ὁλόκληρον εἶναι (δεῖν) τὸν ἱερέα. Und dann setzt Philo hinzu: ἅ μοι δοκεῖ πάντα σύμβολα τῆς περὶ ψυχὴν εἶναι τελειότητος. Im N. T. wird ὁλόκληρος zweimal gelesen, nämlich Jacob. 1, 4: ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, wo durch τέλειοι καὶ ὁλόκληροι der Nebengedanke ausgedrückt zu sein scheint, dafs die Christen als die, die sie vor Gott sein sollen, das Gott geweihte Opfer seien. Sodann an unserer Stelle, wo Kern, der Brief Jacobi. Tübing. 1838 p. 111 in den zusammengestellten Ausdrücken ὁλοτελεῖς und ὁλόκληρον ebenfalls eine leise Anspielung auf die Fehllosigkeit des Opfers finden will. Mir scheint Paulus ὁλόκληρον ebenso wie ὁλοτελεῖς quantitativ gedacht zu haben („und ganz und gar werde euer Geist und eure Seele und euer Leib u. s. w."), weil sonst ἀμέμπτως überflüfsig wäre. Gut übersetzt demnach Luther: „Er aber, der Gott des Friedens heilige euch durch und durch, und euer Geist ganz, sammt der Seele und Leib, müfse behalten werden unsträflich auf die Zukunft unsers Herrn Jesu Christi." Uebrigens bezieht sich ὁλόκληρον nicht blofs auf πνεῦμα, sondern, wie schon Grotius richtig bemerkt, „ad omnia tria refertur." — Paulus wünschend, es möge seinen Lesern gelingen, sich nach allen Seiten ihres Daseins so zu bewahren, dafs sie bei des Herrn Wiederkunft keinen Tadel zu fürchten haben, zählt alles auf, was zu einem menschlichen und christlichen Leben gehört, den Geist, welcher betrübt und verloren, die Seele, welche geschädigt, und den Leib, welcher befleckt werden kann. Wir haben jetzt die drei Ausdrücke τὸ πνεῦμα, ἡ ψυχὴ und τὸ σῶμα, welche blofs zu rhetorischer Amplification für den Begriff der Totalität zusammengestellt sind, näher zu erörtern. τὸ πνεῦμα, das Princip alles Guten und Heiligen im menschlichen Leben, darf nicht auf das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου gedeutet werden, wie Olshausen, Schott und andere Ausleger gemeint haben. Wie wäre dies

damit verträglich, dafs nach Paulinischer Lehre das πνεῦμα in diesem anthropologischen Sinne selbst für die Befleckung empfänglich ist (2 Cor. 7, 1), und der Heiligung und Reinerhaltung ebenso gut bedarf wie ἡ ψυχή und τὸ σῶμα (vergl. 1 Cor. 7, 34), dafs es diejenige Lebenssphäre ist, die in der Wiedergeburt vor Allem erneuert werden soll (Ephes. 4, 23, vgl. Röm. 12, 2)? Das πνεῦμα in seinem Gegensatze gegen ψυχή und σῶμα ist demnach keineswegs, wie Usteri, Paulinischer Lehrbegriff p. 43 sich ausdrückt „der menschliche, wenn auch immerhin vom göttlichen Geiste getriebene Geist", sondern der göttliche Geist selbst, natürlich sofern er als im Menschen wirkendes und herrschendes, sein geistiges Leben sich aneignendes Princip gefafst wird, das πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Röm. 8, 2), das πνεῦμα θεοῦ, Χριστοῦ (Röm. 8, 9). Ebenso darf nicht bezweifelt werden, dafs das ἄγεσθαι τῷ πνεύματι (Gal. 5, 18) im Sinne des Apostels ganz dem ἄγεσθαι τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ (Röm. 8, 14) entspricht, und dafs Gal. 5, 16, 17, 22, 25 πνεῦμα ebenso gefafst werden mufs, wie Vs. 18. Vergl. Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde. 1 B. p. 393. Wenn nun dennoch die Interpreten hier oft an den menschlichen statt an den göttlichen Geist gedacht haben, so erklärt sich dies, abgesehen von andern Vorurtheilen, besonders daraus, dafs der menschliche Geist eben die Stätte der Empfänglichkeit für das Wirken des göttlichen Geistes ist (Röm. 8, 10, 16). Dieser Geist aber als unsichtbares, unbegreifliches der sichtbaren und greiflichen Körperlichkeit gegenüber, dieses innerliche Leben kann betrübt (Ephes. 4, 30), ja nach Paulinischer Vorstellung verderbt werden (Röm. cp. 7), und somit gleich der es beherrschenden Macht ebenso ungöttlich als göttlich sein. Daher an unserer Stelle der fromme Wunsch des Apostels, dafs der in seinen Lesern wohnende göttliche Geist (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐνοικοῦν ἐν ὑμῖν Röm. 8, 11) ganz und gar möge bewahrt werden. — Aber des Paulus Wunsch erstreckt sich nicht nur auf die Bewahrung des Geistes, sondern auch auf die der ψυχή. Die ψυχή erscheint im Sprachgebrauche des alten und neuen Testaments wesentlich vom πνεῦμα verschieden. Zwar wagt Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblisch. Theologie. p. 322, zwischen נֶפֶשׁ und רוּחַ keinen andern Unterschied

anzunehmen, als daſs Seele mehr die Substanz, Geist die Wirksamkeit bedeute; und auch Stirm, Anthropologisch-exegetische Untersuchungen in der Tübinger Zeitschrift für Theologie Jahrg. 1834. Heft 3 p. 25 ff. findet einen Unterschied beider Wörter in ihrem alttestamentlichen Gebrauche sehr zweifelhaft; aber dennoch läſst sich eine durchgängige und tiefergreifende Differenz beider Ausdrücke nachweisen. רוּחַ nämlich ist der Hauch, welcher Leben wirkt, נֶפֶשׁ dagegen Hauch, welcher Leben beweist. Dasselbe gilt für πνεῦμα und ψυχή. τὸ πνεῦμα, sagt Joh. 6, 63, ἐστὶ τὸ ζωοποιοῦν; aber wie Paulus den Athem des zu Tode gefallenen Eutychius wieder spürte, sprach er: μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν (Apg. 20, 10). Ferner werden נֶפֶשׁ, und ψυχή zur Bezeichnung der Person gebraucht. Steht die Persönlichkeit in נֶפֶשׁ, in ψυχή, so dagegen ihre Gemeinschaft mit Gott in רוּחַ, in πνεῦμα. Gottes Hauch oder Geist ist es, welcher im Menschen waltet; durch Innewohnen des Geistes Gottes ist der Mensch נֶפֶשׁ חַיָּה. Zu Gott kehrt dieser Hauch, den er gegeben, zurück; alsdann kehrt auch der Leib zum Staube wieder, davon er genommen (Cohel. 12, 7). Von der נֶפֶשׁ dagegen heiſst es, sie komme dahin, wo ihr verwesender Leib ist, unten in die Erde (Ps. 49, 20). Nun heiſst zwar jener Leben gebende und Leben erhaltende Hauch ebenso des Menschen, wie Gottes Geist (Cohol. 3, 21; 1 Cor. 2, 11) und Jahve der Gott der Geister alles Fleisches; aber der Hauch Gottes im einzelnen kann ja gar wohl als einzelner Hauch und Hauch des einzelnen angesehen werden, ohne darum aufzuhören, der eine, alle lebendigen Wesen belebende Hauch zu sein. Vgl. die treffende Erörterung bei J. Chr. K. Hoffmann, Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente. Erste Hälfte. Nördling. 1841. p. 17 ff.. Die Seele hat mit dem Geiste gemein, daſs sie Leben ist: mit dem Körper, daſs sie einen Anfang genommen. Im Körper beschloſsen, herrscht sie über ihn, und ist abhängig von ihm, jenes vermöge ihres Ursprungs aus dem Geiste, dieses in Folge ihrer Bestimmung für den Leib. Die Seele ist der Centralsitz der Gefühle, Empfindungen und Gesinnungen; in der Seele treffen die Einwirkungen, welche des Menschen Leiblichkeit erfährt,

mit der Selbstbezeugung des Geistes zusammen. — τὸ σῶμα (nach Plato Cratyl. p. 400 C. von σώζειν etymologisch abgeleitet) bezeichnet den Leib, in wiefern er die Totalität und Gemeinschaft zusammengehöriger, zur Einheit verbundenen Theile oder Glieder, ein in der Verbundenheit seiner Theile, d. i. in seiner Integrität bewahrtes Ganze ist, und wiefern er Wesen, Realität und Gestalt, insbesondere die menschliche Leibesgestalt hat. Gewöhnlich steht nun σῶμα in seiner allgemeinen Bedeutung (1 Cor. 15, 37 ff.), oder speciell von der menschlichen Gestalt, dem leiblichen Organismus des Menschen, lebendig oder todt, Matth. 14, 12; Luc. 17, 37 (während σάρξ nur die lebende, κρέας nur die todte Substanz bezeichnet), oder auch das ganze leibliche, d. h. irdische, zeitliche Dasein des Menschen (2 Cor. 5, 10; 10, 10; Jacob. 2, 16; 3, 3, 6) Vergl. Stirm l. c. p. 5 ff., und D. Schulz, die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl p. 82 ff.. An unserer Stelle ist σῶμα der animalische Leib mit allen seinen Functionen. — Da unsere Stelle den Anschein hat, als wäre der Mensch aus Geist, Seele und Leib bestehend gedacht, so haben ältere und neuere Ausleger diese Eintheilung nicht nur im Systeme des Paulus, sondern auch in der Natur der Sache selbst begründet finden wollen. Vergl, um nur einige Interpreten zu nennen, Fritzsche ad Rom. 7, 22 tom. 2 p. 62, wo er sagt: „Paulus tres hominis partes distinxit Platonis descriptionem sequutus, 1 Thess. 5, 23, τὸ πνεῦμα, animi partem rationis participem, τὴν ψυχὴν animi partem rationis expertem, et τὸ σῶμα, corpus;" und besonders H. Olshausen zu u. Stelle und in der besondern Abhandlung de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta, in s. Opuscula theologica ad crisin et interpretationem N. T. pertinentia. Berol. 1834. p. 145 ff.. Allein gegen diese Ansicht kann zunächst in Anschlag gebracht werden, daſs unser Apostel an dieser Stelle nicht veranlaſst war, zu lehren, oder auch nur auszusagen, woraus der Mensch bestehe, abgesehen von seiner Gemeinschaft Gottes im Geiste. Sodann spricht dagegen, daſs dem Sprachgebrauche der ganzen heiligen Schrift, mithin auch dem des Paulus, immer die Anschauung zu Grunde liegt, daſs der Mensch Leib und Seele ist, und der Geist über ihn waltet, folglich von ihm unterschieden ist. Auch Hebr. 4, 12 hat man in den Worten ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύμα-

τος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν die Dreitheiligkeit des Menschen finden wollen; allein hier mufs nach Codd. ABCH mit Lachmann und Tischendorf statt des ersten τε καὶ einfach καὶ gelesen werden, wodurch der Sinn ein wesentlich anderer wird. Vgl. Hoffmann l c. p. 22 f., wo zugleich 2 Cor. 7, 1 und Röm. 8, 16 erörtert werden. — ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη. Ueber ἀμέμπτως vergl. zu cp. 2, 10 p. 173. Unrichtig erklärt Pelt, wenn er sagt. τηρεῖσθαι ἐν παρουσίᾳ sei s. v. a. τηρεῖσθαι εἰς παρουσίαν, und man dürfe jene Worte so umschreiben ὁλόκληρον ὑμῶν — τηρηθείη, ὥστε εἶναι ὑμᾶς ἀμέμπτους ἐν παρουσίᾳ, denn wir haben im Texte ἀμέμπτως, nicht ἄμεμπτον, wodurch allein die angeführte Stelle cp. 3, 13 von der Vergleichung mit der unsrigen ausgeschlossen ist. Dem ἀμέμπτως mufs seine adverbielle Kraft bleiben; es kann nicht, wie auch Flatt meint, für das Adjectiv gesetzt sein. — ἐν τῇ παρουσίᾳ κ. τ. λ.. Diese Worte gehören nicht zu dem nachfolgenden τηρηθείη, sondern zu ἀμέμπτως, denn der Apostel will sagen, eure Bewahrung geschehe so, dafs sie am Tage dei Wiederkunft Christi kein Tadel treffe. — Zu τηρεῖν siehe 1 Timoth. 5, 22: ἑαυτὸν ἁγνὸν τήρει. 2 Timoth. 4, 17: τὴν πίστιν τετήρηκα. Ephes. 4, 3: τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. —

Vs. 24. Die Gewifsheit der Erfüllung seines ausgesprochenen Wunsches für seine Leser findet nun der Apostel begründet in der Wahrhaftigkeit Gottes, der sie berufen hat zum Heil. Paulus fährt fort: πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει. Diese Worte beziehen sich, da in dem zweiten Gliede des vorhergehenden Verses καὶ ὁλόκληρον — τηρηθείη von einem menschlichen, nicht von einem göttlichen Thun die Rede ist, nur auf das erste Glied des 23. Verses αὐτὸς ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, von dessen Inhalt der Inhalt des zweiteu Gliedes abhängt. πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς. Vgl. 1 Cor. 1, 9: πιστὸς ὁ θεὸς δι᾽ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 1 Cor. 10, 13; 2 Thess. 3, 3; Hebr. 10, 23: πιστὸς ὁ ἐπαγγειλάμενος. πιστὸς hier im Tone der höchsten Versicherung vorangestellt. Das Prädicat steht an der Spitze des Satzes wie überall, wo in Exclamationen oder optativischen Sätzen die Copula εἶναι nicht ausgedrückt ist, zum Unterschiede von dem blofs erzählenden Satze, wo das Prädicat bekanntlich vor- und nachstehen kann, je nach dem Nachdrucke,

der auf dem Subjecte oder Prädicate liegt. Weder die LXX., noch die Apocryphen, noch das N. T. weichen je von dieser Regel ab. Vgl. Gen. 49, 7; Deuter. 28, 4; 1 Sam. 26, 25; Ruth 3, 10; Ps. 41, 13; 118, 26; 124 6; 135, 21; 144, 1, 15; 145, 9, 18; Matth. 5, 3 ff.; 21, 9; 23, 39; 24, 46; Luc. 1, 48 u. a. m.. Treu ist Gott, wie im N. so im A. T., sofern er hält, was er zusagt, seine Verheifsungen erfüllt (Deuter. 32, 4; Ps. 33, 4 parall. יָשָׁר; Jes. 49, 7: נֶאֱמָן קְדֹשׁ יִשְׂרָאֵל und öfter), dem geoffenbarten Wort und Gesetz, das er selber gegeben hat, treu bleibt. Titus 1, 3, wird Gott ὁ ἀψευδὴς θεός, der truglose Gott, nämlich dessen allweise Willensbeschlüfse sich seinem absolut wahren Wesen gemäfs auch in der Erfüllung der Verheissungen vollkommen bestätigen (vgl. θεὸς ἀληθὴς Röm. 3, 4; 2 Cor. 1, 18; Joh. 17, 3; 1 Joh. 5. 20). Nicht ganz dasselbe was πιστὸς ὁ θεὸς scheint zu sein der Ausdruck οὐκ ἄδικος ὁ θεὸς Hebr. 6, 10. Auf diese Treue und Wahrhaftigkeit Gottes in Beziehung auf seine Verheissungen und Gesetze bauet Paulus wie anderswo die Realität und unwandelbare Gewifsheit der Erlösung durch den Glauben an Christum (Röm. 3, 3), die innere Festigkeit und Einheit des Evangeliums (2 Cor. 1, 18 ff.), so an unserer Stelle die zuversichtliche Hoffnung der Heiligung der Christen zu Thessalonica. Der Apostel geht offenbar davon aus, dafs Gott es ist, der schon den Glauben und überhaupt den Anfang des christlichen Lebens gewirkt und dadurch in den Gläubigen die Hoffnung der vollen Theilnahme an dem Heile geweckt hat; und so ist es die Eigenschaft der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue, worauf er die Zuversicht gründet, dafs Gott diese Hoffnung werde ihr Ziel finden lassen, dafs er die Gläubigen in seinem Worte erhalten, vor Bösem bewahren und somit der vollendeten Heiligung immer näher führen werde. — ὁ καλῶν ὑμᾶς. Ueber den Begriff von καλεῖν vergl. zu cp. 2, 12 p. 179 und zu cp. 4, 7 p. 318. Das Participium des Praesens ist nicht von fortdauerndem Rufe zu fassen, wogegen der Gebrauch des absoluten καλεῖν ist (Gal. 1, 6; Röm. 8, 30), sondern substantivisch: euer Berufer", wobei die Zeitbestimmung aufser Betracht bleibt; Vergl. Gal. 5, 8: ἡ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς; meine Bemerkung zu cp. 4, 8, und Winer's Gr. p. 403. —

ὅς καὶ ποιήσει. „Brevi hoc commate omnis solatii Summa continetur. Vocatione si frueris: de fide Ejus gaude, qui faciet." Bengel. Alle Ausleger, ältere und neuere, haben in ὅς καὶ ποιήσει etwas Elliptisches finden wollen und den Satz auf verschiedene Weise vervollständigen zu müssen geglaubt. In einigen jedoch unbedeutenden Handschriften (31, 38, 72, 74) finden wir den (wahrscheinlich aus 2 Cor. 1, 6 entnommenen) Zusatz: τὴν ἐλπίδα ὑμῶν (s. ἡμῶν) βεβαίαν; die Armenische Uebersetzung ergänzt τοῦτο; Olshausen: ταῦτα πάντα; de Wette übersetzt: der es auch dem gemäſs thun wird, nämlich was ich wünsche; Baumgarten-Crusius läſst ποιεῖν bedeuten „sein Versprechen halten, oder bloſs ausführen" und beruft sich auf Ps. 22, 31; 37, 5 (αὐτὸς ποιήσει); 52, 9. Nach Pelt endlich soll in καὶ enthalten sein „breviloquentia quaedam": ut vocavit, ita quoque perficiet; allein vergl. über καὶ zu cp. 2, 13 p. 187. Wie mir scheinen will, hat keiner der Interpreten die Stelle richtig beurtheilt und aufgefaſst. Ohne Zweifel hat Paulus hier ποιεῖν gesetzt in der Art, wie es die Griechischen Prosaiker (und die Lateiner ihr facere) gern im zweiten Redegliede brauchen, wenn das Verbum des ersten Gliedes im zweiten bleibt, um die Wiederholung desselben Wortes zu vermeiden, oder in Relativsätzen, vgl. Herod. 5, 97; Thuc. 5, 70 und besonders Schoemann ad Isaeum p. 372. Demnach drückt ποιεῖν den allgemeinen Begriff eines transitiven Verbums aus und empfängt seine nähere Bestimmung aus dem vorhergegangenen Satze. Diese nähere Bestimmung ist an unserer Stelle offenbar enthalten in den Worten des 23. Verses ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς; mithin vertritt ποιεῖν die Stelle des Verbums ἁγιάζειν. Daher müſsen wir übersetzen: Treu ist euer Berufer, welcher es auch thun wird, d. h. welcher euch ganz und gar heiligen wird." — Schlieſslich sei noch der Bemerkung gedacht, welche Baumgarten-Crusius zu unsern Worten macht, indem er sagt: „Der Klang solcher Stellen ist prädestinativisch, als wenn der Gotteszusicherung zufolge, die Gnadenwirkung geschehen müsse, und diese nothwendig zum Ziele führen. Aber im apostolischen Geiste Röm. 9, 20 ff. (und neben ihm stehen ja fortwährend Aufforderungen zum Guten) sind sie nur so aufzufassen, daſs von Seiten Gottes (und hierbei ist das Mittelbare und Unmittelbare nicht unterschieden) ihr

Heil gesichert sei. Es wird also damit weder die vorausgehende Würdigkeit, noch die nothwendige menschliche Mitwirkung abgeleugnet." —

Schlufs des Briefes.

Cap. V, 25—28.

25 Ἀδελφοὶ, προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν. 26 Ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίῳ. 27 Ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον, ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς. 28 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ᾽ ὑμῶν. —

Vs. 25. Ἀδελφοὶ, προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν. In der Anrede ἀδελφοὶ, das hier nicht emphatisch steht, sondern liebevoll, drückt sich die unveränderliche Bruderliebe des Apostels aus. — προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν. Vergl. 2 Thess. 3, 1; Coloss. 4, 3; Hebr. 13, 18. In προσεύχεσθαι tritt der Unterschied zwischen Dankgebet und Bittgebet nicht hervor, es entspricht ganz dem deutschen „Beten." — Nach προσεύχεσθε lesen die Codd. B.D.*, 4**, 17, 31, 37, 39, 73 und Chrysostomus noch καὶ, was hier aber jedenfalls überflüfsig erscheint. — Wie Hebr. 13, 18 und an den angeführten Paulinischen Stellen, so bezieht sich auch hier der Plural des Pronomens (ἡμῶν) auf den Apostel persönlich, nicht zugleich mit auf den Silvanus und Timotheus, obgleich es allerdings nicht unmöglich ist, dafs Paulus bei jenem Plural zugleich an diese, welche mit ihm das Evangelium in Thessalonica verkündigt hatten, dachte. Zanchi findet in den Worten „Brüder betet für uns" nach dem Vorgange des Theophylact einen Ausdruck der Bescheidenheit des Apostels, indem er sagt: „Nota modestiam et humilitatem Apostoli: dignatur auditores suos nomine fratrum, et licet ipsis longe superior, tamen ipsorum preces, ut sibi necessarias flagitat. Debent igitur Christiani pro se mutuas preces ad Deum fundere nec quisquam eas aspernari, quasi iis non egeat." Wie Paulus (und auch andere Apostel, namentlich Johannes) sehr häufig die Christen ermahnt, sich gegenseitig zu lieben, so ermuntert er sie auch nicht selten, für

einander zu beten, indem er bald durch sein eignes Beispiel diese Vorschrift ihnen empfiehlt (Philipp. 1, 34; Coloss. 1, 3, 9; 2 Thess. 1, 11), bald ihre Fürbitten für seine Berufsangelegenheiten wünscht (so an unserer Stelle; Röm. 15, 30; und öfter.) Dieser dem Evangelium überhaupt eigenthümliche Gedanke der Fürbitte für Andere beruht offenbar auf der Grundidee von der Gemeinschaft des Geistes in der Gemeinde. Vergl. J. L. C. Lehnerdt, quaestionum Joannearum Specimen primum. Königsb. 1832 p. 34 f., wo es eben so treffend als wahr heifst: „Siquis naturam et consilia regni divini perspexerit, de necessitate deprecationis facile sibi persuadebit. Fert enim natura hujus regni, ut omnes, quot in civibus ejus numerentur, eundem, quo Deum amant, amorem in se invicem transfundant, ut alter alterius saluti, quam possit amanter serviat, id maxime agendum sibi ratus, ut amori erga se Dei amore erga fratres suo respondeat, ne amoris erga Deum sui testimonium desideretur (1 Joh. 4, 10—12). Quodsi verus erga Deum amor sua natura unumquemque impellit, ut precibus Deum adeat, ut omnia illi sua fidenter commendet, nec non optima quaevis ab illo expectet deprecationis necessitatem in dubium vocare non licet. Atqui hanc esse amoris erga Deum naturam et indolem, ut precandi necessitatem afferat, sponte apparet. Aut enim non amas Deum, aut amorem precando declaras. Aut erga amorem in fratres ex animo ejecisti, aut quanta illos caritate complectaris, deprecando ostendis." —

Vs. 26. *Ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας κ. τ. λ..* Das Verbum *ἀσπάζεσθαι* heifst im ganzen N. T. nichts anders als „grüssen", welches der Ausdruck der wohlwollenden Gesinnungen ist, und sich als solcher besonders in den orientalischen Begrüssungen darstellt. Während Paulus Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12 die Christen erinnert, sich unter einander zu begrüfsen (*ἀσπάσασθε ἀλλήλους*), wird hier Einigen aufgetragen, alle Brüder, d. h. die sämmtlichen Mitglieder der Gemeinde zu Thessalonica zu grüfsen. *) Dies erklärt sich aber genügend daraus,

*) Vgl. Chrysostomns: *ἐπειδὴ φιλήματι αὐτὸς ἀσπάσασθαι οὐκ ἠδύνατο, ἀπὼν δι' ἑτέρων αὐτοὺς ἀσπάζεται.*

dafs, wie Vs. 27 deutlich zeigt, unser Brief zunächst an die Vorsteher der Gemeinde gerichtet ist, indefs nur so, dafs er, wie Olshausen gut bemerkt, zugleich für die ganze Brüderschaft bestimmt ist. Der Brief ward also vermuthlich nach Pauli Absicht den Presbytern eingehändigt, die ihn der ganzen Gemeinde in öffentlicher Versammlung vorlesen und darnach alle Brüder (oder, wie de Wette meint, die zunächst Sitzenden und sofort Alle einander) grüssen sollten, und zwar, wie Paulus hinzufügt: ἐν φιλήματι ἁγίῳ. Ebenso Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12. Die Sitte der alten Völker (Perser, Aegyptier, Griechen und Römer), ganz besonders der Israeliten (Gen. 33, 4; 2 Sam. 14, 33, 20; Ruth 1; Apg. 7, 45; 20, 37; Luc. 7, 9; 15, 20, und Winer's bibl. Realwörterbuch 1 B. p. 688), den Grufs, welcher überhaupt im Orient eine gröfsere Bedeutung hat als in neuerer Zeit (Sir. 41, 20; Luc. 10, 5, 6; 2 Joh. 10), mit dem Kufse zu verbinden, wurde von den Christen beibehalten, um so mehr. als sie sich alle als Mitglieder einer Familie fühlten, und erzeugte die christliche Sitte des φίλημα ἅγιον als Symbol brüderlicher Verbindung, womit der Clerus den Bischof, und unter den Laien Männer die Männer, Frauen die Frauen bei den heiligen Versammlungen nach dem Gebet, besonders aber beim Liebes- und Abendmahl bewillkommten. *) Vgl. Justin. Mart. Apol. 1, 65 (p. 266 ed. Otto): ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. Tertullian. de orat. cp. 14. Constitutt. apost. 2, 57: εἶτα καὶ ἀσπαζέσθωσαν ἀλλήλους οἱ ἄνδρες καὶ ἀλλήλας αἱ γυναῖκες, τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα — καὶ μετὰ τοῦτο προσευχέσθω ὁ διάκονος ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης; daselbst 8, 11. Siehe Coteler. ad Constit. apost. 2, 57; Fessel Adversar. sacr. p. 283; Augusti, Handbuch der christlichen Archaeologie Leips. 1836. 2 B. p. 718 ff.. ἅγιον benennt der Apostel das φίλημα, weil es kein profanes war, sondern die christliche Weihe hatte, indem es die heilige christliche Liebesgemeinschaft ausdrückte (vgl. 1 Petr. 5, 14: φίλημα ἀγάπης; Augustin. Sermon. 83: osculum

*) In der Griechischen Kirche ist diese Sitte noch jetzt bei der Osterfeier üblich.

sanctum); oder vielleicht noch einfacher, weil es in der christlichen Versammlung gegeben zu werden pflegte (s v. a. Constit. apost. 2, 57: τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα). Die Christen nämlich sind gottgeweihte Menschen, οἱ ἅγιοι, mithin ist heilig, ἅγιον, was die Christen als Christen thun. Uebrigens scheint Paulus auf ἅγιον keinen besondern Nachdruck gelegt zu haben, denn er hat nicht geschrieben ἐν ἁγίῳ φιλήματι, sondern ἐν φιλήματι ἁγίῳ. Nur 2 Cor. 13, 12 wird gewöhnlich gelesen ἐν ἁγίῳ φιλήματι, aber sehr gute Handschriften (A.F.G. 72, 73, 80), bieten auch hier ἐν φιλήματι ἁγίῳ. Der Unterschied scheint einfach dieser zu sein: φίλημα ἅγιον ist ein christlicher Kufs (osculum christianum), ἅγιον φίλημα ein christlicher Kufs (christianum osculum). Vgl. Fritzsche ad Rom. tom. 3. p. 310. —

Vs. 27. Nach dem Auftrage alle Einzelne brüderlich zu begrüfsen, beschwört der Apostel die Presbyter, diesen Brief, sämmtlichen heiligen Brüdern in Thessalonica vorzulesen. Die Worte lauten in der Recepta: ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον κ. τ. λ.. Zu ὁρκίζειν, welches von den Atticisten mit Unrecht als unattisch verworfen wird, vergl. die Beispiele bei Lobeck ad Phrynich. p. 361, mit doppeltem Accusativ, siehe Apg. 19, 13: ὁρκίζομεν ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν. Marc. 5, 7: ὁρκίζω σε τὸν θεὸν, Madwig Griech. Syntax §. 25 p. 28, und Winer's Gr. p. 259. Anstatt ὁρκίζω lesen Codd. ABD*E, 17, 80 ἐνορκίζω, welches theils des Nachdruckes halber, der hier offenbar in dem Worte liegt, theils der Seltenheit der Form wegen (ἐνορκεῖν findet sich beim Schol. Lucian. Catapl. 23) mit Recht von Lachmann und Tischendorff vorgezogen worden ist. — Bei τὸν κύριον darf kein νὴ ergänzt werden, wie Grotius, Pelt und Olshausen der Ansicht sind. — ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς. ἀναγιγνώσκειν bezeichnet das öffentliche Vorlesen vor der versammelten Gemeinde, vgl. Coloss. 4, 16: καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολὴ, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ. Sonst wird das Verbum auch vom gewöhnlichen Vorlesen alttestamentlicher Schriften in den Synagogen gebraucht (Luc. 4, 6; Apg. 13, 15; 15, 21). Michaelis wollte mit Beziehung auf das Factum der Unterschiebung eines Briefes (2 Thess. 2, 2) die Stelle so fassen, dafs ἀναγινώσκειν von der Recognition des

Briefes als eines echten apostolischen Schreibens durch die ganze Gemeinde verstanden würde. Allein abgesehen davon, dafs der Apostel hier unmöglich auf ein Factum Rücksicht nehmen kann, welches sich erst später ereignete, hat das Verbum bei Paulus stets die Bedeutung „vorlesen, lesen." Geschah die Veröffentlichung einer Schrift aus der profanen Literatur im Alterthum durch Recitation derselben vor einem versammelten Kreis von Freunden des Verfassers (vgl. Hug, Einleit. in das N. T. 1 B. p. 108, Thiersch, Kritik der neutestamentlichen Schriften p. 342, und die Schilderung einer solchen Recitation bei Tacitus, dialogus de oratoribus cp. 9), so trat an die Stelle dieser Recitation bei den Briefen, den Evangelien (Joh. 19, 35; 20, 31) und der Apocalypse (Apoc. 1, 3) ihre erste öffentliche Anagnosis in der Gemeinde oder in den Gemeinden, für welche sie bestimmt waren. Jedenfalls braucht die Meinung nicht erst widerlegt werden zu müfsen, dafs die eigentliche und erste Bestimmung dieser Werke gewesen sei, zur Privatlectüre bei den Mitgliedern der Gemeinde zu circuliren; vielmehr beschwört Paulus in unserm Briefe, dem ersten, den wir besitzen, die Presbyter der Gemeinde zu Thessalonica bei dem Herrn, dafs dieser Brief vorgelesen werde πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς, den gesammten heiligen Brüdern, d. h. in voller Versammlnng der Gemeinde. Der Apostel wünscht, dafs alle Mitglieder der Gemeinde beim Vorlesen des Briefs versammelt sein möchten. Lachmann und Tischendorf lafsen, gestützt auf die Auctorität der Handschriften BDE FG, 7, 27, 43, 70, 80 ἁγίοις aus, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil οἱ ἅγιοι sonst immer substantivisch gebraucht wird, vergl. meine Bemerkung zu cp. 3, 13 p. 277. Allein wie wir den Ausdruck hier haben, ist er, obgleich ungewöhnlich, ohne Zweifel beizubehalten, um so mehr, als Paulus einen Nachdruck darauf gelegt zu haben scheint, denn er schreibt τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς, nicht τοῖς ἀδελφοῖς ἁγίοις, wie wir Hebr. 3, 1 lesen, wo der Verfafser des Briefes sagt: ἀδελφοὶ ἅγιοι. Olshausen citirt bei unserer Stelle nach Coloss. 1, 2: τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ, aber mit Unrecht, denn hier mufs οἱ ἅγιοι, wie gewöhnlich in den Aufschriften der Paulinischen Briefe, substantivisch gefafst werden, so dafs demnach die Empfänger

des Briefs als οἱ ἐν Κολοσσαῖς ἅγιοι und als οἱ πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ bezeichnet werden. — Im Uebrigen hat die Beschwörung *) sicherlich ihren wahren Grund darin, daſs es dem Apostel sehr daran lag, daſs dieser Brief, der so manche einzelne für verschiedene Glieder der Gemeinde besonders wichtige Lehren, Ermahnungen und Warnungen enthielt, Allen in der Gemeindeversammlung möchte vorgelesen werden. Dies erscheint als etwas schon in der ersten Zeit ganz Natürliches, wie bei einem jeden Briefe, welcher für die Bedürfnisse vieler Mitglieder in einer Gesammtheit berechnet ist. Um so auffallender und befremdender muſs es demnach erscheinen, wenn Baur darin ein Merkmal der Unechtheit des Briefes erkennen will, indem er in s. Paulus p. 491 sagt: „Die 1 Thess. 5, 27 so nachdrücklich gegebene Erinnerung ist deutlich aus der Ansicht einer Zeit herausgeschrieben, welche in den Briefen der Apostel nicht mehr die natürlichen Mittel der geistigen Mittheilung, sondern ein Heiligthum sah, welchem man die schuldige Verehrung dadurch erwies, daſs man sich mit ihrem Inhalt so genau als möglich besonders auch durch öffentliches Vorlesen bekannt machte, woraus dann die Sitte entstand, solche und andere für wichtig gehaltene Briefe in der Gemeinde wiederholt öffentlich vorzulesen. Wie hätte aber der Apostel selbst je nöthig gehabt, die Gemeinden (?), an welchen seine Briefe gerichtet sind, erst feierlich zu be-

*) Olshausen ist der Ansicht, mit Bezug auf Vs. 12 und 13 könnte man glauben, daſs sich leise Spuren von Differenzen zwischen der Gemeinde in Thessalonica und ihren Vorstehern hätten erkennen laſsen, und daſs Paulus deſshalb besorgt habe, die Vorsteher möchten den Brief nicht allen communiciren. Allein nach den angegebenen Versen darf weder ein Miſstrauen des Apostels Paulus gegen die Vorsteher, noch eine Besorgniſs der angegebenen Art vorausgesetzt werden. Auch Flatt's Meinung, wonach es nicht gewiſs sein soll, ob πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς sich nicht auf alle Christen in Macedonien überhaupt, z. B. in Beröa beziehe, und nicht auf die Christen in Thessalonica allein, woher es sich von selbst erkläre, wie Paulus jenes habe fordern können, erscheint durchaus unwahrscheinlich und bedarf deſshalb keiner Widerlegung. —

schwören, dafs sie sie nicht ungelesen lafsen sollten? Das kann nur ein Schriftsteller sagen, welcher nicht im natürlichen Drang der gegebenen Verhältnisse schreibt, sondern sich erst im Schreiben in eine fingirte (?) Situation hineinversetzt, und die Auszeichnung, welche die apostolischen Briefe in der Gewohnheit der spätern Zeit erhalten hatten, auch seinem angeblichen apostolischen Briefe vindiciren möchte." Das heifst in der That, wie Neander, Geschichte der Kirche durch d. Apostel 1 B. p. 342, mit gerechter Mifsbilligung dagegen erwidert, den Wald vor Bäumen nicht sehen. —

Vs. 28. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ᾽ ὑμῶν. Zuletzt noch der Segenswunsch, der harmonisch in den Grufs am Anfang zurückläuft und mit der Gnade Christi als Quell und Inbegriff aller Güter des Heils für die Erlösten schliefst. Mit einem solchen Segenswunsch für die Leser endigen die sämmtlichen Briefe des grofsen Heidenapostels, dafs die Gnade oder die Gnade des Herrn Jesu Christi mit ihnen, mit ihnen allen, oder mit ihrem Geiste sein möge. Hieraus geht zugleich hervor, dafs die Schlufsgrüfse in den Paulinischen Briefen nicht durchgängig einander gleich sind. Der kürzeste Wunsch ist ἡ χάρις μεθ᾽ ὑμῶν Coloss. 4, 18; Ephes. 6, 24; 2 Timoth. 4, 22; 1 Timoth. 6, 21; Titus 3, 15, wo überall hinzuzudenken ist: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. auch Hebr. 13, 25). Diesem Schlufs- und Segenswunsche am nächsten steht ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ᾽ ὑμῶν oder μετὰ πάντων ὑμῶν (so an unserer Stelle; 2 Thess. 3, 18; Röm. 16, 20, 24; Philipp. 4, 23), und mit der Veränderung μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (Gal. 6, 18; Philemon 25. Vergl. meinen Commentar zum Philemon p. 135 ff., wo zugleich die Schlufsgrüfse in den beiden Briefen an die Corinther (1 Cor. 16, 23, 24; 2 Cor. 13, 13) erörtert sind. In der Recepta folgt noch das Wort ἀμὴν, das jedoch nach sehr bedeutenden Handschriften B. D.* F. G, 61, 67** für unecht zu halten und mit Recht von Griesbach, Lachmann und Tischendorf weggelassen ist. Es ist additamentum liturgicum. —

Als Unterschrift liest die Recepta: πρὸς Θεσσαλονικεῖς πρώτη ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν. Die verschiedenen Handschriften und alten

Uebersetzungen liefern dazu von einander abweichende Zusätze; vergl. Griesbach und Tischendorf. Dafs die Unterschrift einen Irrthum enthält und demnach nicht vom Apostel selbst herrührt, sondern erst (wie die Unterschrift aller Briefe) durch die Leser oder Abschreiber der Briefe entstanden ist, bedarf nach dem, was in der Einleitung p. 21 bemerkt worden, keines besondern Beweises mehr.

Gedruckt bei Trowitzsch & Sohn in Berlin.

Zusätze und Berichtigungen.

Seite	1	Zeile	7	von	unten	lies Aprotius.
-	5	-	17	-	oben	l. Bosna.
-	35	-	7	-	o.	l. Wolde.
-	54	-	9	-	o.	- des ihm statt der.
-	57	-	7	-	u.	- dem st. den.
-	59	-	4	-	o.	- dieses st. dieser.
-	61	-	16	-	o.	- Denn st. allein.
-	62	-	18	-	o.	- sondern st. sodann.
-	68	-	4	-	u.	- Nomen st. Namen.
-	74	-	5	-	o.	- exclusiv.
-	78	-	11	-	u.	ergänze hinter N. T. „mit Ausnahme von Matth. 16, 9; 1 Thess. 2, 9 und 2 Tim. 2, 8."
-	79	-	4	-	o.	l. Trias.
-	-	-	12	-	o.	- soll st. sah.
-	82	-	7	-	o.	- dieses st. diese.
-	85	-	19	-	u.	- Haltpunct st. Zeitpunct.
-	90	-	4	-	u.	- Ausschluſs st. Anschluſs.
-	99	-	15	-	o.	- wenn st. weil.
-	109	-	8	-	o.	ergänze hinter καὶ „᾽Αχαΐᾳ ἀλλὰ καὶ."
-	110	-	3	-	o.	l. ὑφ᾽ st. ἀφ᾽.
-	116	-	18	-	o.	ergänze hinter Art „der Verba."
-	-	-	8	-	u.	l. Götzenbild st. Götzendienst.
-	135	-	3	-	o.	- bessernde st. besondere.
-	146	-	9	-	u.	ergänze hinter οὐδὲ „mit οὔτε — οὔτε."
-	158	-	13	-	o.	l. das st. daſs.
-	170	-	18	-	u.	- Broderwerb st. Bruderwerk.
-	175	-	13	-	u.	- erhobener statt erhabener.
-	184	-	7	-	o.	- toto st. tuto.
-	186	-	18	-	u.	- Koppe.
-	193	-	1	-	o.	- E. Meier st. Meyer.
-	199	-	16	-	o.	- einzelnen.
-	201	-	10	-	o.	- aller st. alter.
-	214	-	1	-	u.	- Clitoph. st. Pol..
-	256	-	2	-	u.	- felicitatem.
-	262	-	9	-	o.	setze hinter fördern ein (.).
-	263	-	5	-	u.	l. einrenken st. erinnern.
-	267	-	10	-	o.	ergänze hinter die „Statthaftigkeit."

- 270	- 8	- u.	l. ihre st. seine.
- 273	- 17	- o.	streiche „1 Thess. 5,23 mit unserer Anmerkung.“
- 282	- 9	- o.	l. anflehen st. ansehen.
- 286	- 11	- u.	- hier weggelafsen st. hinweggeblasen.
- 294	- 13	- u.	- „wo πορνεία durch den“ st. wodurch der.
- 305	- 13	- o.	- concupiscentia.
- 308	- 18	- o.	- 1829 st. 1809.
- -	- 1	- u.	- es st. sie.
- 212	- 14	- o.	- negotium st. negativum.
- 315	- 5	- u.	- wer st. was.
- 318	- 6	- u.	- die Bemerk. st. der Bem.
- 325	- 6	- o.	- ἐνήργησε st. ἐνέργλῃε.
- 326	- 8	- u.	ergänze hinter da „er.“
- 338	- 1	- o.	l. הַחִיצוֹנִים.
- -	- 15	- o.	- civitatis st. civitas.
- 343	- 17	- o.	- bei dem st. vom.
- -	- 7	- u.	- Stürmen st. Strömen.
- 344	- 7	- o.	- μὲν st. μὶν.
- 346	- 9	- u.	ergänze hinter Josephus „glauben dürfen.“
- 347	- 9	- u.	l. Seelen st. Secten.
- 352	- 18	- u.	- ἐκ st. ἐν.
- 367	- 9	- o.	- einer st. einem.
- 368	- 9	- o.	- vor st. von.
- -	- 11	- u.	- ihrigen st. übrigen.
- 389	- 2	- u.	- Sünder st. Sünden.
- 390	- 12	- o.	- Orakel sprach st. Orakelspruch.
- 392	- 5	- o.	- finale st. feinste.
- 402	- 9	- u.	- ebenso st. eben.
- 407	- 10	- u.	- Optativ st. Conjunctiv.
- 410	- 4	- o.	ergänze hinter 11 „Wie“.
- -	- 7	- o.	l. defsen st. das.
- -	- 14	- u.	- thut st. that.
- 412	- 7	- o.	- im st. ein.
- 413	- 8	- o.	- αἱ ῥάβδοι st. οἱ.
- -	- 18	- o.	- der st. des.
- 416	- 15	- u.	- 24 st. 22.
- 421	- 11	- u.	ergänze hinter laxat. „Calvin.“
- 424	- 4	- o.	l. Copula ἐστὶ st. Partikel γάρ.
- 435	- 9	- o.	- wallen st. wollen.
- 439	- 8	- o.	- כָּלִיל.
- -	- 2	- u.	- ausgewachsenen st. ausgewaschenen.
- 449	- 18	- u.	streiche die Worte „der Clerus den Bischof und unter den Laien.“

…che Bibliothek • Passau

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Koch, August

Commentar über den ersten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher

Berlin 1855

Passau, Staatliche Bibliothek -- S BBP/nv4207
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11339877-2